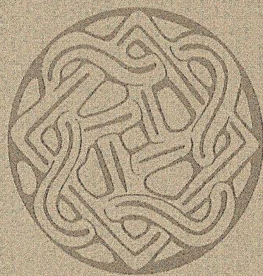
محمد أركون

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل

نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

ترجمة وتعليق
هاشم صالح



دار الساقي

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل

نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

صدر للمؤلف
عن دار الساقي

- العلمنة والدين
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي
- الإسلام، أوروبا، الغرب

محمد أركون

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل

نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

ترجمة وتعليق

هاشم صالح



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٩

ISBN 1 85516 596 1

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

المحتويات

مقدمة المؤلف
للطبعة العربية

من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل. ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصحّ الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسِّسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها. وكان هاجس الأئمة المجتهدين منصباً على تأسيس حجّية القرآن ثم السنّة النبوية (وسنّة الأئمة عند الشيعة) والإجماع والقياس. وتعتبر رسالة الشافعي (ت. ٢٠٤هـ) المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه؛ إلا أن تأصيل هذا العلم لا يتمّ إلا باجتهاد سابق أم موازٍ لتأصيل الإيمان على ما مارسه العلماء باسم علم الكلام ثم أصول الدين. وهذان المستويان من التأصيل مرتبطان ومتكاملان ومتضامنان، فكرياً واحتجاجاً واستدلالاً واستنباطاً للأحكام. ويتضح ذلك في مفهوم السياسة الشرعية كما قدمه ومارسه ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)، وفي مفهوم مقاصد الشريعة الذي اشتهر به أبو إسحاق الشيرازي (ت. ٧٩٠هـ). وللشيعة الإمامية والإسماعيلية كتبها الخاصة في الأصول والتأصيل. نذكر منها «الكافي» للكليني (ت. ٣٢٩هـ)، وكتاب «من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه (ت. ٣٨١هـ)، وكتاب «دعائم الإسلام» للقاضي النعمان (ت. ٣٦٣هـ).

ليس المقصود من هذه المقدمة إعادة العرض لما هو معروف في تاريخ علم الأصول والمذاهب المختلفة من حيث ممارسة فكرة التأصيل، ثم انقطاع الاهتمام بالتأصيل كعملية اجتهادية والاكتفاء بتقليد ما اختاره واختصره ودوّنه العلماء بعد القرن السابع الهجري. وكثيراً ما يوصف هذا الحدث بإغلاق باب الاجتهاد، مع أن هذه العبارة تقتضي بحثاً تاريخياً وسوسيولوجياً من أجل تتبُّع المتغيرات الطارئة على النظم السياسية والأطر الاجتماعية للمعرفة، ثم انتشار الثقافات الشعبية الشفاهية في الحقبة الموصوفة «بالانحطاط».

والشيء الأهم هنا هو ألا ننسى أن فكرة التأصيل نابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه. فهذا الخطاب لا ينفكّ يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة أخرى. هكذا يصف الله نفسه في كلامه. فالتأصيل الذي يبحث عنه الأصوليون إنما هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام. وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالاً ولا تنسجم مع الحق المطلق إلاّ إذا صحّ تحليلها واستنباطها وتحديدها.

وفي هذا البحث عن العلل الرابطة بين أمور الحياة الدنيا، وبين النصوص الإلهية المسيِّرة إلى ضرورة التأصيل، اختلف العلماء اختلافاً كبيراً. وهذا دليل على أن التأصيل معضلة معقدة في كنهها وممارستها ومقاصدها ونتائجها. ومن المعروف أن أهل الحديث وقفوا ضد أهل الرأي وناقضوا المتكلمين وبخاصة المعتزلة. نقول ذلك ونحن نعلم أن المعتزلة آثروا الاعتماد على المقولات والاستدلالات والاحتجاجات «العقلية»، بينما أهل النقل فضّلوا جمع الحديث الصحيح لإضافته كأصل موصِّل إلى النصوص القرآنية، ودعوا إلى قبول هذه النصوص على معانيها اللغوية الصريحة وتطبيقها بلا كيف.

نحن نعلم أن أهل الحديث انتصروا على المذاهب الميَّالة إلى أنواع ومراتب مختلفة من «عقلنة» عملية التأصيل. ألحّ مرة أخرى على أن هذا الانتصار هو ظاهرة تاريخية وسوسيولوجية وثقافية لم تهتد بعدُ العلوم الاجتماعية إلى دراستها وتفسيرها بالإشكاليات والمنهجيات اللائقة.

لقد ازدادت المشاكل المتعلقة بالتأصيل تعقيداً وتسلُّطاً على الفكر الإسلامي مع انتشار الحركات السياسية الداعية إلى إعادة تطبيق الشريعة كما وردت وقُيِّدت فيما وصفته بالمجموعة العقائدية التقليدية المغلقة. ولذلك تُصنَّف هذه الحركات مع التيارات الأصولوية تمييزاً لها عن المذاهب الأصولية القديمة التي كانت تعتمد على المناقشات والمناظرات التنظيرية، من أجل التأصيل الذي كان يمثل عملية اجتهادية بالفعل، بينما يكتفي الأصولويون الحاليون بفرض رأيهم عن طريق استلام السلطة السياسية، ثم تكييف التعليم مع ما يقتضيه التأصيل الموروث.

فنحن نقف إذن أمام عرقلتين مختلفتين ومترابطتين في الوقت نفسه، الأولى، عرقلة سياسية: أي تخص الوضع السياسي السائد في معظم البلدان المنتمية إلى

إسلام تفهمه فئة معينة وتريده كدين ودولة، بينما تدعو فئة أخرى إلى فصل الدين عن الدولة. والثانية، عرقلة معرفية ورثناها عن القطيعة التاريخية التي نصفها عادة بغلق باب الاجتهاد. إن للصراعات والتوترات السياسية الراهنة أثراً كبيراً على الحياة الثقافية والفكرية. نقول ذلك ونحن نعلم أن الإنتاج الفكري بصفة خاصة خاضع للاحتياطات وأنواع من التقيّة وبعض الاستراتيجيات التي يفرضها إما الضغط الإيديولوجي السائد، وإما التضامن الخفيّ الذي لا يخلو منه أي باحث مع هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات المعرفية السائدة في ساحة العلوم الاجتماعية. ومن المعلوم أن هذه العلوم لها أيضاً ميولها إلى هذا الموقف أو ذاك من المواقف السياسية. أضف إلى ذلك وجود تفاوت كبير في التكوين العلمي بين مختلف العلماء والباحثين، وعزلة بعضهم عن بعض، وانعدام التيارات الفكرية المؤيِّدة للاتجاهات التحديثية في البحث العلمي: أقصد الاتجاهات المبدعة التي تناضل من أجل حقوق العقل النقدي ومسؤولياته الفكرية.

لقد حاولتُ في الدراسات التي جمعتُها بين دفتي هذا الكتاب أن ألفت الانتباه إلى مساعي القدماء لتأصيل الأصول وإلى فهمهم لوظائف تلك العملية. ولم يكن مقصودي الأساسي من ذلك وصف أعمالهم أو تتبُّع خلافاتهم والإشارة إلى من وفِّق ومن فشل في تأصيل أصول الدين وأصول الفقه. وإنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادّعاء بإمكان التأصيل لحقيقة ما، دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية، من تصرفات الأصوليين والأصولويين القدماء والمعاصرين. فهؤلاء لا يستطيعون أو لا يريدون أن يحترموا القاعدة المعرفية التالية التي تلزم العقل إلزاماً مطلقاً في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية. وهي قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان ويتقيّد به العقل في جميع نشاطاته وممارساته. تقول هذه القاعدة ما يلي: إن كل جملة ينطق بها متكلمٌ ما بقصد التأصيل تحيل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتعبير وإيجاد إلزام للمعنى. هذه المستويات هي التالية:

١) ـ مستوى ما يمكن التفكير فيه للمتكلم (l'espace du pensable). وهو متعلق بتمكُّن المتكلم من اللغة التي يستعملها، وبالإمكانيات الخاصة بكل لغة من اللغات البشرية التي اختارها المتكلم. كما أنه متعلق أيضاً بما يسمح به الفكر والتصورات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها أو يخاطبها

المتكلم وبالفترة التاريخية من فترات تطور تلك الجماعة. ثم إنه يتعلق كذلك بما تسمح به السلطة القائمة في المجتمع أو الأمة اللذين يتضامن معهما المتكلم. ونرى كيف ينحصر هذا كله في مفهوم تكوين الذات الإنسانية كما قدمته في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ويضاف إلى ذلك طبعاً ما سأذكره بخصوص مستوى ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يُفكَّر فيه بعد (L'impensable et l'impensé).

٢) ـ مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معيّن من أطوار المعرفة. نضرب على ذلك المثل التالي: ما كان ممكناً لأي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنيّة بالمعنى الذي نعرفه حالياً. أقصد المواطنيّة كفضاء يتساوى فيه جميع المواطنين بغضّ النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم. نقول هذا ونحن نعلم أن مفهوم الشخص بقي حتى الآن مقيّداً بشروط دينية أو عنصرية أو قومية أو سياسية في الكثير من البيئات والمجتمعات والأطر الفكرية السائدة في السياقات الإسلامية.

وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضاً إلى ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية (الدولة القائمة) أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدّسها وجعلها أساساً مؤسّساً لكينونته ومصيره وأصالته.

ومن الأمثال المعروفة الدالّة على ذلك قضية سلمان رشدي في عصرنا هذا، وقضية خلق القرآن في القرون الوسطى. وكلّما استشهدت بهذا المثل الأخير سمعت اعتراضاً متردداً أو متكرراً في البيئات الإسلامية العالِمة المثقفة: وهو أن المعتزلة والسلطة المؤيِّدة لهم أخضعوا أهل السنّة والجماعة لمحنة شديدة. وهذا واقع تاريخي لا سبيل إلى إنكاره. ولكن التفسير التاريخي الموضوعي له ينبغي أن يذهب إلى ما هو أبعد من الجدال العقيم حول عقلانية المعتزلة من جهة، وعدم تسامحهم من جهة أخرى. فالمعتزلة الذين كانوا من جهة المضطهِدين أصبحوا مضطهَدين بدورهم حين أمر الخليفة القادر بأن تُقرَأ في مساجد بغداد العقيدة القادرية التي ورد فيها ما نصّه: «كل من قال بخلق القرآن فدمه حلال»(*). ماذا كان رهان

(*) راجع العرض الكامل للقضية في كتاب جورج مقدسي: ابن عقيل، الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، مطبوعات جامعة أدنبره، ١٩٩٧، ص ٨ وما تلاها. =

النزاع والمحنة؟ في الواقع أن الرهان الأسنى أو الأعظم والمشترك للعقل الإسلامي في جميع أعماله ومناظراته وحروبه هو: تأصيل الإيمان بدين الحق. على هذا الشيء دارت صراعات المسلمين وحروبهم الداخلية. ولكي نفهم الوضع على حقيقته فإنه لا ينبغي أن نكتفي برواية الأحداث بشكل سردي كرونولوجي. ولا ينبغي أن نكتفي بذكر أسماء المناضلين (أو المتحاربين) بعقولهم وأنفسهم ووصف محتويات نظرياتهم العقائدية. وإنما الأهم من كل ذلك، من حيث تاريخ الفكر هو: أن نستنطق ما كان مسكوتاً عنه أو لا يمكن التفكير فيه، سواء عند أهل الكلام والفلاسفة، أم عند أهل السنّة والجماعة، أم عند أهل العصمة والعدالة (أي الشيعة)، أم عند فرق ومذاهب أخرى. كلهم كانوا يؤمنون بوجود دين حق واحد، وبضرورة الدفاع عنه ونصرته بجميع الوسائل بما فيها المحنة والمحاربة والتكفير والتهميش. وكلهم كانوا يعتقدون بأن تأصيل الحقيقة التي يدعو إليها دين الحق مهمة ضرورية وممكنة، يقوم بها العقل بوسائل معينة. إلا أنهم لم يدركوا أن الخطوط الفاصلة بين المذاهب وتصوراتها للحقيقة هي في الواقع مرتبطة بالمواقف المعرفية وما يتبعها من وسائل منهاجية وأساليب خطابية، أكثر مما هي مرتبطة بالبحث عن «الحقيقة» أو الاعتراف بوجودها. لماذا لم يكونوا قادرين على إدراك ذلك؟ لأنهم كانوا جميعهم مسجونين داخل السياج المعرفي الخاص بالعصور الوسطى.

٣) ـ إذا استمر الفكر زمناً طويلاً وهو يكتفي بترديد ما تسمح اللغة والنصوص العقائدية والرامزات الثقافية وإجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه، فإنه يتضخّم ويثقل ويتراكم. ويسيطر على العقل عندئذ ما لم يُفكّر فيه بتلك اللغة وفي تلك الدائرة المعرفية وتلك الحقبة التاريخية. وهذا ما يختبره عملياً كل عربي ناطق باللغة العربية فقط، ولا يعرف غيرها من اللغات الأجنبية الحديثة، أقصد اللغات التي كيّفتها وأثرتها الثورات الفكرية والعلمية والفلسفية الحديثة. ونلتمس ذلك في تفاوت سياسات التعريب، وفي طرق التدريس القديمة أو التقليدية للتاريخ، وفي رفض تدريس أنتربولوجية الأديان والثقافات. كما ونعاني معاناةً مأساوية من الاصطدامات الحاصلة حالياً بين المخيال الأصولوي، وبين العقل المجتهد. فهذا الأخير يحاول زحزحة مفهوم تأصيل الأصول إلى مستوى المعرفة

- Georges Makdisi: *Ibn 'Aqīl. Religion and Culture in Classical Islam.*, Edinburgh U.P. 1997, p. 8 sv. =

القائلة بتعدُّد الأصول وتاريخية الأصول.

وقد ضربت أمثلة عديدة على القضايا والمجالات الداخلة فيما لم نفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي. ولا يعني ذلك أن هناك «إسلاماً» متكاملاً ومتفوّقاً على الصيرورة التاريخية، وأنه أجبر العقل على أن يعدل عن التفكير في وجوه من الواقع وطرق من التنظير ووسائل من الإدراك والتأويل. فالإعراض عن التفكير في الإسلام أو توقف حركة التفكير فيه يعود إلى الشيء التالي: وهو أن العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضا عن جدلية الفكر - واللغة - والتاريخ، واعتمدا على مفهوم جوهري، ثابت، اكتسب قوة إلزامية تخييلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرَّم، وتنزيه ما كان غير منزَّه، وتحويل ما كان دنيوياً إلى شيء ديني. وكما تكلم الفقهاء عن تلبيس إبليس للأمور والقيم، فيمكننا أن نتكلم عن وجود قوة تلبيسية للعقل. فهو قد يقدّم بعض «الحقائق» والقيم وكأنّها معقولة وعقلانية، في حين أنها مرتبطة في الواقع بالتخييل والتصوير والتلبيس، أكثر مما هي حقائق مثبَتة أو مُختبَرة بما أجمع عليه العلماء من طرق التحقيق، ومناهج كشف الغطاء وإزالة التزوير عمّا ينتجه العقل.

لهذه الأسباب مجتمعةً أردت أن ألفت انتباه المفكرين المسلمين إلى ضرورة إعادة النظر في عملية التأصيل كما فهمها ومارسها وأورثها لنا القدماء. لا نؤاخذهم طبعاً على ما فاتهم في زمنهم ومرحلتهم الفكرية من مناهج التصحيح ومبادىء النقد المعرفي والتحليل التفكيكي. فنحن نحترم المواقف الفكرية السابقة وما تنتجه في زمنها وبيئتها من منظومات معرفية. ومع هذا الاحترام للأوضاع التاريخية نكتشف المسافة الفاصلة بين عالَمٍ من المعرفة مضى وانقضى، وبين عالَمنا نحن أبناء الحداثة وورثي العقائد الدينية القديمة. إن الخطاب الأصولوي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي وأجمع عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة، وبخاصة في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة. وهذا الإنكار بحد ذاته يشكّل ظاهرة اجتماعية - ثقافية منتشرة في القطاعات الاجتماعية المنفصلة انفصالاً مطلقاً عن النظرة التاريخية النقدية لتطور الأديان وما ندعوه بالظاهرة الدينية. وإذا كان يحق للمناضل السياسي العلماني أن يرفض الموقف الأصولوي ويحكم عليه كموقف محافظ أو متحجّر أو ماضويّ، وإذا كان يحق لآخرين أن

يدافعوا عن هذا الموقف وأن يلوذوا به كملجأ لحياتهم الفردية، أو كسلاح قوي لكفاحهم السياسي، فإن الباحث المفكر لا يصح له ولا يُقبَل منه إلاّ أن يتلقّى ما يشاهده في المجتمعات البشرية لكي يضعه على محكّ البحث والتساؤل. ولكن لا يحق له معرفياً أن يوقف بحثه عند حدود الوصف السطحي أو مجرد النقل لما سمع ورأى وجمع من وثائق. وإنما من واجبه كمحلِّل ومفكِّك أن يستنطق المسكوت عنه في الخطاب الاجتماعي، وأن يكشف الغطاء عمّا يلبّسه الممثلون الاجتماعيون (أي البشر)، وأن يضع على محكّ النقد والإشكال ما يستهلكه المناضلون السياسيون والممثلون الاجتماعيون بصفة عامة وكأنه حقائق يقينيّة، بل إلهية! . . .

ربما ظنّ بعضهم أني تبنّيتُ هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له تأثراً بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة باريس. وربما استنتجوا أني أفرض على الإسلام والفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي. كثيراً ما سمعت هذا الاعتراض. وكثيراً ما رأيت هذا «النقد» يتردد في تقديمات سريعة وسطحية لكتبي. وهذا دليل على أن أصحابه لم يقرأوا بإمعان ما كتبت. وإذا قرأوا فإنهم لم يدركوا أو لم ينتبهوا إلى ما بيّنتُ وشرحتُ في مقالاتي المخصّصة لما أسميته بالإسلاميات التطبيقية أو المطبّقة (Islamologie appliquée) وقد أشرت مرة أخرى في أواخر الفصل الثاني من هذا الكتاب إلى ما أدين به للجزائر حيث وُلدت ونشأت وترعرعت. ولا أزال حتى الآن أتتبّع وأتدبّر وأستلهم المحن المأساوية المعروفة الجارية هناك، وكذلك النضال العنيف المتواصل من أجل استرداد أو بناء الهوية!! لا شك أن هناك خبرات اجتماعية تاريخية متعددة في عالمنا الراهن، إلا أني أتمسك بالخبرة الجزائرية ليس فقط لأنها أثرت على حياتي تأثيراً بليغاً، ولكن أيضاً لقيمتها النموذجية المعيارية. فالنظر فيها مفيد لمن يريد أن يجدِّد إشكاليات البحث والتنظير في ممارسة علوم الإنسان والمجتمع. لن يصحّ الكلام مثلاً عن صيرورة الظاهرة الإسلامية في أواخر هذا القرن دون الاعتماد على جدلية الدِّين والدولة والمجتمع كما تمثّلت في الخبرة الجزائرية.

بقي أن أبرِّر ادّعائي الأساسي بأن هناك عقلاً منبثقاً لا يقبل الانفصال النهائي عما تلقّاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي

في الماضي، بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثاه ولا يزال حياً عاملاً في حياتنا المعاصرة، بل وفي إنتاج مستقبلنا. بمَ يمتاز هذا العقل عن العقول السابقة له؟

يتميز العقل المنبثق كما وظّفته في هذا الكتاب والكتب السابقة بالتقيّد بالقواعد التالية:

١) ـ أنه يصرّح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة. ويلحّ على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يُفكَّر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة. ثم يقرّ بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها. فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة.

٢) ـ أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفّر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها. ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمّم أو مصحِّح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث. وهذا الموقف ينافي التشبُّث بتفوق أمة أو سنّة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلّق بقيمة العلم وطرق إنتاجه. لا سبيل مثلاً إلى أن نتعرّف على الظاهرة الدينية إذا جهلنا وأهملنا مناهج التاريخ المقارن للأديان والإلمام بما تقوله كل أمّة عن دينها وفي لغتها.

٣) ـ إن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات (Le Conflit des interprétations) بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة. لا يصحّ مثلاً أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس. بل يجب أن نتفهّمها كلها ونحسن تفسيرها ونقارن فيما بينها حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع. ثم نقيّم مدى تقبّلها من قبل الناس أو مدى رفضها، ونتتبّع أسباب رواجها أو فشلها في العصور اللاحقة والبيئات المختلفة. وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحرّرنا من مبدأ «الأمة الناجية» و «الأمم الهالكة» الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل.

٤) ـ إن العقل المنبثق حديثاً كلما حاول أن يؤصّل نظرية أو تأويلاً أو حكماً

يكتشف أن الأصول المؤصِّلة تحيل في الواقع إلى مقدّمات ومسلَّمات تتطلّب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل. ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتُّخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مُقلِّدة. وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشاتهم حول الإجماع والقياس (أنظر مواقف ابن حزم مثلاً، واسأل لماذا فشل مذهبه واحتكر المالكيون عملية التسيير التأصيلي للشريعة في الغرب الإسلامي؟).

٥) ـ يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِّلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقَّد (Complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبنّاه. ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (la pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات.

٦) ـ ليس من الإنصاف اتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط، والتفكيك على إعادة البناء والإصلاح، والتجوّل في فضاءات البنيات المعرفية وبحور الأفهومات المجردة على التلقين التدريجي للمعلومات الأساسية في لغة سهلة، متداولة بين الناس! هذا ما يتهمونني به. وكثيراً ما يتردد هذا التشكّي في صيغة التحسُّر، أو التشوّق إلى الاطلاع والاستفادة، أو التنديد بعلم بعيد عن الواقع الثقافي والفكري للمجتمعات الإسلامية. ليس هنا مكان الرد على هذه الاعتراضات والاحتجاجات التي تعبّر عن حقيقة لا تُنْكَر وعن دور ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يُفكَّر فيه بعد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وتحيل كذلك إلى ما لم يُعبَّر عنه بعد إلاّ نادراً وفي خطابات متفاوتة الدقة والمطابقة في اللغة العربية. في الواقع إننا نحتاج إلى مجلات عديدة متخصصة في كل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونحتاج إلى كتب موثوقة في نفس المجالات وتكون متوافرة في الأسواق والمكتبات حتى يسهل اقتناؤها ويزداد عدد قرائها ومناقشيها. ويقتبس منها الأساتذة والصحافيون وكل من يساهم في التعليم والتثقيف وتعميم المعرفة. عندئذ سيجد العقل المنبثق الأطر الاجتماعية المستعدة لتلقّي إنتاجاته واتجاهاته، ثم لتأييد أو تصحيح وإثراء المواقف التجديدية والتحريرية البنّاءة التي وصفناها.

٧) ـ عند ذاك سنتخلّص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمدة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي ـ اللاهوتي ـ المنطقي (Onto-théo-logique) وعلى التفكير التاريخي ـ المتعالي (Historico-transcendentale) واللاهوتي ـ السياسي (بمعنى السياسة الشرعية) (Théologie politique).

عند ذاك سيتضح أيضاً للكثيرين من الذين يساهمون بجدّية ثابتة والتزام فكري أن تطبيق المنهاج النقدي التفكيكي على ما أصّله العقل في الماضي، أو ما يواصل تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المُفَكَّك، لن يؤدي إلى نفي الموروث مبدئياً أو هدمه، أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي. شتّان ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستنطِق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعاً من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة.



أودّ أن أشير مرة أخرى إلى مشاكل الترجمة وصعوباتها وما تستتبعه من سوء التفاهم والتأويلات المزيّفة أو المحرّفة لما قصدتُه واجتهدتُ أن أبلّغه في الأصل الفرنسي. أرجو من القراء ألا يؤاخذوا المترجم على ذلك. لا شك أن أصعب العراقيل كامنة في الأرضية الدلالية الخاصة باللغتين العربية والفرنسية. وكلما يختلط الأمر وتتشابه العبارة أو تغمض أو تتناقض الأفكار، فأرجو من القارىء أن يراجع النص الأصلي لحسم الخلاف ورفع الشكوك واجتناب التخمينات والإسقاطات.

الدار البيضاء ـ ١٠ آب / أغسطس ١٩٩٨

محمد أركون

الفصل الأول
القرآن والممارسات النقدية المعاصرة

مقدمة: نظام العقول (أو نسق الأسباب والاستدلالات)

إن مكانة العقل مُشوَّشة تماماً الآن. وحدهم الفلاسفة لا يزالون مستمرين في النضال من أجل الحفاظ على أولوية التفكير النقدي المتمركز على نظام العقول المُفترَض وجودها، صراحةً أو ضمناً في كل تركيبة معرفية (أو خطاب معرفي). وأما العلوم الاجتماعية فنلاحظ أنها تنتج عقلانيات متبعثرة(*) وميَّالة للاستقلال الذاتي. وهذا ما يؤدي إلى إضعاف المناقشات الابستمولوجية ويترك المجال مفتوحاً على مصراعيه لما كان جاك دريدا قد دعاه بالعقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي(**): أي تركيبة خليطة من العقول التي تفرض نفسها حتى في الخطاب الشائع بصفتها العقل الوحيد الصحيح (أو الشغَّال والموثوق). وأما بيير بورديو فقد راح من جهته ينتقد ما دعاه «بالعقل السكولاستيكي»(***). ويمكن أن

(*) بمعنى أن كل علم من العلوم الاجتماعية يستخدم عقلانية خاصة به بعد أن يبلورها لخدمة مصالحه أو لحل مشاكله. فعلم الاجتماع ينتج عقلانيته، وعلم النفس ينتج عقلانيته، وعلم التاريخ كذلك، وعلم الألسنيات الحديثة، إلخ... وكلمة عقلانية هنا تعني المنهجية في الواقع. وبما أن كل اختصاص معزول عن الاختصاصات الأخرى، فإنه لا يوجد توحيد للعقل، وإنما تبعثر وتشتت. وهذا ما يعيبه أركون على العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الحديثة.

(**) هذا المصطلح اشتقه جاك دريدا مؤخراً لمهاجمة العقل المهيمن والسائد في الغرب. وهو عقل شغَّال في الإعلام التلفزيوني والبيئات الصناعية التكنولوجية. ويحتقر كل ما له علاقة بالروح أو الفلسفة ناهيك عن الشعر. فهذه أشياء وهمية لا معنى لها في نظره لأنه ليس لها أي مردودية اقتصادية...

(***) العقل السكولاستيكي هو العقل المدرساني السائد في الأوساط التعليمية والجامعية الفرنسية، والذي يردد نفس المقولات ويحفِّظها للطلاب عن ظهر قلب. وبورديو يدعو لانتهاكه والخروج عليه.

نتصور أن نقده الثاقب هذا لن يلقى أي صدى لدى العلماء الكبار الذين بنوا شهرتهم بالذات على تبنّي الفرضيات والمجريات السلبية لهذا العقل السكولاستيكي بالذات. بل إن دراساتهم وبحوثهم كلها تنطوي على تكرار هذه المسلمات والفرضيات والمجريات الراسخة(*).

ونلاحظ أن كل باحث علمي ينغلق الآن داخل جدران اختصاصه الضيق ويدافع عنه وكأنه عرينه الخاص. ثم يقوم بإجراء البحوث التجريبية ويراكم معلومات كثيرة عن مجال اختصاصه ولكن دون أن يتوقف ولو للحظة واحدة لكي يتساءل عن جدوى هذه المعلومات أو مغزاها العميق. إنه لا يطرح أي تساؤل على أسس البحث العلمي ذاته، أقصد الأسس العميقة التي تدفعنا للبحث العلمي. وإنما يكتفي بإنتاج آثار المعنى والتصورات، متوهماً أنها تشكل المعنى والحقيقة المبرهن عليهما من قبل المنهجية العلمية المعترف بها من قبل جماعة الباحثين على المستوى الدولي. يقول الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار: «إنهم لا يسائلون العقل العلمي طبقاً لمعيار الصح والخطأ (من الناحية المعرفية)، ولا من خلال محور الرسالة/ المرجع الخارجي، وإنما من خلال مدى فعالية مقولاته، ومن خلال محور الموجِّه/ والموجَّه إليه (بشكل براغماتي عملي)»(**). لقد ربّتنا الحداثة الأوروبية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجُّر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها(***). وقالت لنا بأن ذلك ممكن في كل مكان يحصل فيه الفصل الجذري

(*) كان ميشيل فوكو وبيير بورديو ورولان بارت وغيرهم قد قاموا بثورة على هذا العقل السكولاستيكي (التكراري والاجتراري) منذ الستينات. ومعلوم أن هذا العقل موروث من القرن التاسع عشر والفلسفة الوضعية التي لا تؤمن إلاّ بالوقائع الثابتة وتجميعها وتراكمها. ولكنها لا تطرح أسئلة ابستمولوجية عميقة على هذه المعلومات المتجمعة. ولا تقوم بتفكيك التراث المتراكم منذ سنوات طويلة.

(**) هذا يعني أن الحداثة قد فقدت صوابها! أو عميت ولم تعد ترى أمامها. لم تعد تمشي على بصيرة من أمرها. كل ما يهم العقل البراغماتي أو السكولاستيكي للحداثة هو الفعالية العملية أو حجم الربح الحاصل نتيجة تطبيق مبادىء هذا العقل التكنولوجي البارد... إنه عقل الاستهلاك الذي يريد أن يحقق هدفه بأقصى سرعة ممكنة غير عابىء بالوسيلة التي يستخدمها لذلك.

(***) في الواقع أن عقل التنوير كان في البداية بريئاً ثم تحول بمرور الزمن إلى عقل حسابي، أدواتي، انتهازي، بارد. وهذا ما يحصل لكل المشاريع البشرية: تبتدىء نظيفة، واعدة بالمستقبل، ثم تنتهي إلى شيء آخر. فكما أن الدين استُغلّ من قبل الكنيسة لتحقيق =

بين الدِّين/ والدولة أو بين «الكنيسة»/ والدولة «الحيادية». ولكننا نلاحظ أن هذه الدولة التي توصلت إلى مرحلة الحرية والسيادة المطلقة لا تناضل بنفس التصميم والحزم من أجل الفصل الجذري بين العقل المعرفي/ وعقل الدولة. لا أمتلك هنا المكان الكافي لكي أطوّر هذه النقطة أو أفصّل فيها الحديث. ولكنني ألاحظ، بالنسبة للموضوع الذي يهمنا، أن العقل في السياق الإسلامي تتراكم عليه الإكراهات القسرية وتتضاعف. وقد خلق هو بالذات هذه الإكراهات لنفسه عندما كان يناضل من أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية تعلن ذاتها بصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الأرثوذكسية(*).

هذان هما السياقان الأساسيان اللذان قرىء فيهما القرآن واستُخدم وفُسِّر لمدة أربعة عشر قرناً في الجهة الإسلامية، وحوالي القرنين في جهة الغرب الحديث. إن مقدمتنا التي ابتدأنا بها عن نظام العقول تلغي أهمية تلك المناقشة التي دارت حول الاستشراق مؤخراً(**). إنها تتجاوزها ولا تعترف لها بأية صلاحية. أقصد بذلك أن هذه المناقشة لا معنى لها لأنها تمّت خارج أي نقد مسبق للعقل السكولاستيكي ولتحول العقل المعرفي إلى عقل أدواتي، براغماتي، تكنولوجي - علمي - تلفزي. ولكننا سوف نذكّر أيضاً بمعطيين اثنين يفاقمان من حالة

- أهداف غير منزّهة وغير روحية، فإن عقل الحداثة انحرف عن المبادىء الأولى لعصر التنوير واستخدم لتحقيق مطامح طبقة قائدة: هي الطبقة البورجوازية، فالرأسمالية. وهكذا حلّت الدولة الحديثة محل الكنيسة كسلطة لا تفرق بين براءة المعرفة/ ومصالح عقل الدولة...

(*) بعد أن انتقد أركون منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أو الحداثة الوضعية الغربية) انتقل إلى نقد وضعية التراث في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال. فهذه الدولة المتشكلة حديثاً بدلاً من أن تعمل لتنوير التراث أو لنقده من الداخل وتحريرنا من شحنته القروسطية، راحت تدعّم التتريث والعقل التراثي الماضوي. وهكذا حصدنا كنتيجة لذلك انتشار الحركات الأصولية بعد ثلاثين سنة من الاستقلال. وأركون يدعو لتحرير الدراسات القرآنية من كل ذلك.

(**) بمعنى أن نقد الاستشراق من قبل المثقفين العرب المحدثين كإدوار سعيد وغيره ليس إلا جزءاً من عملية أوسع وأعظم هي: نقد الحداثة، أو انحرافات الحداثة عن مبادئها الأولية التحريرية. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا حالياً بدءاً من مدرسة فرانكفورت وانتهاء بفوكو وهابرماز ودريدا وآن تورين وبيير بورديو، إلخ.. فالاستشراق جزء لا يتجزأ من هذه الحداثة الوضعية ذات العقلية المنفعية الباردة...

المستشرقين «الغربيين» الذين يستمرون في استخدام أدوات ومسلمات العقل التاريخوي والفيلولوجي المتضامن مع العقل العلمويّ:

١ ـ كل المستشرقين (ما عدا استثناءات قليلة جداً لم تترك أي أثر دائم) يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الابستمولوجي(*). ولا يهتمون إلاّ بدراسة «الوقائع» المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه.

٢ ـ هناك نوعان من العلماء المستشرقين: المؤمنون وغير المؤمنين. والمؤمنون يحملون معهم عندما يدرسون التراث الإسلامي ثقافتهم اللاهوتية اليهودية والمسيحية. وأما غير المؤمنين من لاأدريّين أو ملاحدة أو حتى مجرد «علمانيين» فإنهم يطمسون تماماً مسألة المعنى في الخطاب الديني أو يتجاهلونها تجاهلاً تاماً. وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان ليس بصفتها قواعد حياة وسلوك مُستَبطَنة من قبل كل مؤمن، وإنما بصفتها تركيبات نفسية ـ لغوية، واجتماعية، وتاريخية(**). هكذا نجد أن القضية المركزية لمسألة «الحقيقة» قد أُخليت تماماً من قبل الدراسة «العلمية» للقرآن. ومعلوم أنه نص يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تقديم المعيار الوحيد، والمطلق، والمقدس للحقيقة الكلية العليا بصفتها الكائن الحقيقي، والواقع الحقيقي، والشريعة الحقيقية (أو الحق في لغة القرآن). هكذا نجد أن هذه المسألة المركزية بالنسبة للعقل الديني، كما للعقل الفلسفي الأكثر نقديةً وتقدماً، تُهمَل من قبل هؤلاء الباحثين الأشاوس(***). إن مبرر وجود

(*) ولكن هؤلاء المستشرقين يردون على أركون قائلين بأنه لا يكفّ عن التنظير دون أن يقدم أي دراسة عملية محسوسة لدعم برامجه التنظيرية! وقد أصبح بعض المثقفين العرب يرددون نفس التهمة للتقليل من أهمية فكر أركون. ويرد عليهم هو قائلاً بأن الباحث لا ينبغي أن يكتفي بتجميع المعلومات عن الموضوع المدروس، وإنما ينبغي أن يفكّك هذه المعلومات ويستخلص النتائج العامة منها. ولذلك طرح أخيراً مصطلح الباحث ـ المفكر وليس الباحث فقط.

(**) الإيمان هو تركيبة نفسية أولاً، ذو انعكاسات اجتماعية وتاريخية واضحة ويستخدم اللغة البشرية للتعبير عن نفسه. وبالتالي فحتى لو كان الباحث ملحداً فإنه ينبغي عليه أن يأخذ مسألة الإيمان بعين الاعتبار، لا أن يحتقرها ويزدريها. ولكن الباحث الوضعي يقول لك بأن الإيمان ليس واقعة محسوسة يمكن القبض عليها لكي ندرسها. ونحن لا نهتم إلا بالوقائع المحسوسة. وهكذا لا يستطيع أن يفهم التجربة الدينية بكل أبعادها. إنه يختزلها.

(***) قلنا بأن الباحث الوضعي (أي المستشرق الكلاسيكي) يهمل كل ما ليس واقعة محسوسة يمكن القبض عليها قبض اليد. وبما أن الإيمان شيء روحي أو نفسي، فإنه لا يعترف =

النص الديني أو غايته القصوى تكمن في النصّ على هذه الحقيقة كما تشهد على ذلك كل تركيباته البلاغية واللغوية. إنه يهدف إلى تقديم هذا المعيار الوحيد للحقيقة إلى متلقّيه المباشرين في زمن النبي، ثم من بعدهم إلى أجيال المؤمنين المتلاحقة عبر التاريخ. لا ريب في أن هذا الحق القرآني قد شهد منذ تجلّيه الأولي بين عامي ٦١٠ - ٦٣٢م وحتى يومنا هذا توسعات أو انتشارات(*) يمكن لعلم التاريخ وعلم الاجتماع الثقافي أن يشرحاهما لنا عن طريق الدراسة العلمية الدقيقة.

إني لا أدعو العلماء المستشرقين إلى أن يكشفوا لنا عن المعنى الصحيح أو الحقيقي لنصوص معاشة من قبل المؤمنين وكأنها «مقدسة» أو «موحى بها». إني لا أطلب منهم أن يبلوروا اليقينيات التي تتماشى مع عمليات التقديس، والتعالي، والأنطولوجيا، والروحانيات، إلخ... إني لا أطلب منهم أن يبلوروا هذه اليقينيات على غرار (أو على أثر) الأنظمة الكبرى للفكر اللاهوتي والفلسفي والتشريعي والتأريخي الموروث عن فترة القرون الوسطى. لا، إني لا أطلب منهم شيئاً من هذا القبيل(**).

= بوجوده. يضاف إلى ذلك أن الباحث الوضعي يكتفي بتجميع المعلومات عن الموضوع المدروس ويرفض أن يذهب إلى أبعد من ذلك. بمعنى أنه يرفض الانخراط الابستمولوجي بحجة أنه تنظير لا طائل تحته!...

(*) بمعنى أن الإسلام قد انتشر في بلدان عديدة ومختلفة جداً من حيث لغاتها وتقاليدها السابقة على الإسلام. فالرسالة القرآنية وصلت إلى أندونيسيا، والهند، والباكستان، وأفريقيا السوداء ولا تزال تكسب الأنصار الجدد عن طريق الاعتناق. وينبغي على علم التاريخ وعلم الاجتماع أن يشرحا لنا كيفية انتشار الرسالة القرآنية في كل بلد، أو كيفية تجسُّدها في الأوساط والبيئات الأكثر تنوعاً. فهناك «إسلامات» بقدر ما هناك من أوساط مختلفة.

(**) هنا يرد أركون على بعض المستشرقين الوضعيين الذين اتهموه بأنه أصولي في نهاية المطاف، أو في أعماق نفسه!... لكأنه يريد أن يقضي على العلمانية ويعيد الدين إلى الساحة الأوروبية من جديد. هذا ما فهموه بعد قضية سلمان رشدي والموقف الذي اتخذه منها على صفحات جريدة «اللوموند». ولكن أركون يسخر من هذا الفهم لكتاباته ويستغربه كل الاستغراب. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإنه لا يطالب المستشرق بالكشف عن المعنى الصحيح للقرآن والنصوص التأسيسية الأخرى لسبب بسيط: هو أنها متعددة المعاني وليست ذات معنى واحدٍ. ولكن المستشرق المتربّي على المنهجية الفيلولوجية يعتقد أن للنص معنىً واحداً فقط...

فمهمة الباحث تكمن في أَشْكَلَةِ(*) كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى. هنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث. وهذا التفريق يحيلنا إلى مشاكل عديدة لم تُطرَح أبداً في السابق، أو طرحت بشكل سيِّئ أو لم تُلحَظ حتى الآن إلاّ بالكاد. ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأناجيل). فالمقارنة هي أساس النظر والفهم. ونلاحظ أن فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا كلها(**). إنها تبدو أقرب ما تكون إلى طوباويتها، وآمالها المتكررة وغير المشبعة، ونضالاتها الجاهدة من أجل انحسار (أو تراجع) حدود عبوديتها والتوصل إلى الممارسة الكاملة «لإرادتها في المعرفة» بالإضافة إلى حريتها النقدية والخلاّقة. نعم إنه لتوجد في النص القرآني وتوسعاته التاريخية الهائلة مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فكّ ألغاز منتجاته الخاصة.

إني إذ أصوغ هذه الصورة الطوباوية لا أنسى أن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار(***). وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية/

(*) مصطلح الأشكلة (problématisation) يعني نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد. وهذه العملية النقدية ينبغي أن تُطبَّق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية. فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر. ولكنه ينتج أيضاً آثار المعنى: أي الآثار السلبية والإيديولوجية المرافقة حتماً لكل معنى. وليس من السهل التفريق بين المعنى/ وآثار المعنى...

(**) بمعنى أن النصوص الكبرى كالتوراة والأناجيل والقرآن تمثل ذروة الذرى التي يمكن أن تصل إليها الروح البشرية في مواجهة الحياة، والأمل، والموت، والمصير الأخروي. إنها تعبّر عن عمق أعماق الإنسان وحنينه إلى الخلود والكينونة. ولهذا السبب فلا تزال صامدة حتى الآن. نقول ذلك على الرغم من انحسار الأناجيل عن سطح المجتمعات الأوروبية بعد انتصار الحداثة. ولكن الأناجيل لا تزال تقرأ أيضاً في عصر الحداثة، بل وتقرأ بعيون جديدة: أي على ضوء هموم الإنسان المعاصر...

(***) المقصود بالدراسات التوراتية والإنجيلية تطبيق منهجية النقد التاريخي على العهد القديم والعهد الجديد في أوروبا منذ ثلاثمائة سنة على الأقل. هكذا حظيت كتب المسيحيين بمسح تاريخي شامل، في حين أن تطبيق ذات المنهجية على القرآن لا يزال حديث العهد (ولولا جهود كبار المستشرقين في هذا المجال لكانت معدومة تماماً).

والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية. ولم تحلّ محله أية مرجعية أخرى حتى الآن. إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو القانوني وما هي القيمة، إلخ... نحن نعلم أن الإسلام السياسي الحالي يرفض الغرب بكل عنف وغضب حانق. فما هو الرهان الحقيقي لهذا الرفض العنيف؟ إنه لا يكمن في رغبة الحركات الأصولية في الوصول إلى سلطة هشّة وعابرة هنا أو هناك، بقدر ما يكمن في خوفها أو حتى هلعها من التقدم الذي يحققه النموذج الدنيوي (أو العلماني) في المجتمعات العربية والإسلامية(*). وهذا النموذج يقدِّم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي. وسوف يؤدي تقدم هذا النموذج، على المدى البعيد، إلى إلغاء النموذج «الإلهي» لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث. إني إذ أقول ذلك أريد منذ الآن أن أربط بين مسألة القرآن وبين مسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً والخاص بالظاهرة الدينية من جهة أخرى. قلت أكثر تعقيداً لأنه مُستَلحق ومُحتقَر في آن معاً.

إن هذا المعطى يبدو حاسماً من أجل إضاءة استراتيجيتنا في التدخل العلمي حول القرآن ومن أجل هداية أو قيادة المنهجية التربوية للباحث المفكر. كانت سنوات النضال من أجل الحصول على الاستقلال السياسي قد دارت بين عامي (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) تقريباً. وفي تلك الفترة كنا نأمل بأن الانفتاح على النقد التاريخي الحديث الذي تجلّى أثناء عصر النهضة (١٨٣٠ ـ ١٩٤٠) في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا سوف يمتد لكي يشمل موضوعات محرّمة كالدراسات القرآنية مثلاً. وهي دراسات تشتمل على المجالات التي خُلع عليها التقديس لاحقاً كالقانون المُستَلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رُفعت إلى مرتبة الأصول(**) منذ أن كان الشافعي قد قام بتدخله المعروف (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م).

(*) الإسلام التقليدي المحافظ والحركات الأصولية كلها مرعوبة من تطبيق المنهج التاريخي على التراث الديني الإسلامي. وهي تحاول تأخيره بكل وسيلة ممكنة. وذلك لأنها تعرف أنه سوف يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى تحرر الناس من هيبة رجال الدين وسيطرتهم على العقول. كما أنه سيؤدي إلى علمنة المجتمع والمؤسسات السياسية والتعليمية وغيرها. وهذا ما تخشاه أشد الخشية.

(**) رفع الحديث النبوي إلى مرتبة أصول الدين (أي إلى مرتبة القرآن تقريباً) مع لحظة =

ولكن الذي حصل هو العكس تماماً! فاللحظة التاريخية التي دشّنتها «الثورة الإسلامية» في إيران عام ١٩٧٩ والتي عمّقتها وعمّمتها الحركات الأصولية الأخرى في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي راحت تلهب أو تنعش من جديد ذلك البعد العتيق والقديم للعنف والتقديس. راحت تنشّطه من جديد في تلك الإضبارة المعقّدة والشائكة للدراسات القرآنية. وهي إضبارة لم تُستكشَف بعد إلا قليلاً أو بشكل سيئ. وهذا البعد العتيق للعنف والتقديس تستخدمه (أو تجيّشه) الحركات الأصولية الحالية ضد حضارةِ نزعِ السحرِ والفتنةِ عن وجه العالم، ضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء، ضد حضارة السيطرة العلمية على كل مستويات الواقع(*). إن ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إغناء إشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات بما فيها اتجاه نقد الحداثة هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه بالمخيال الديني. هذا هو الشيء الذي ينبغي أن يتركز عليه التحليل والاهتمام لفهم ما يجري حالياً. لماذا أقول ذلك؟ لماذا ألحّ على هذه النقطة؟ لأن المسلّمات الضمنية للاشتراكية العلمية على الطريقة الشيوعية السوفييتية، وكذلك المسلمات الضمنية للعلمانوية الفرنسية المتطرفة توهمتا بأنه يمكن القضاء كلياً على المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي فيما يخص الأولى، أو عن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية والجامعية فيما يخص الثانية. وقد حُذِفت من قبل الدولة التي أعلنت عن نفسها وبنفسها أنها «حيادية». إن العلوم الاجتماعية إذ قبلت بأن تشتغل في ظل هذه المسلمات قد ساهمت في تغذية الحرب المتكررة بين القوى التي تشكل الأغلبية سوسيولوجياً (أي قوى

= الشافعي، أي بعد مائتي سنة على ظهور الإسلام، وليس منذ البداية كما يتوهم عموم المسلمين. وأما القانون المُستلحَق من قبل الشريعة فالمقصود به أن القانون الإسلامي خلع عليه التقديس بعد أن خلعت عليه المشروعية القرآنية، في حين أن البشر هم الذين بلوروه. ولكن قُدِّس عن طريق الاستلحاق.

(*) يقصد أركون أننا كنا نتوقع نزع التقديس عن الأشياء بعد الاستقلال وانخراط المجتمعات الإسلامية من عربية أو غير عربية في حركة تحرُّرية فكرية. ولكن الذي حصل هو العكس تماماً. فقد جاءت الحركات الأصولية لكي تزيد التقديس قداسةً أو قتامةً وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول. نقول ذلك في حين أن مسيرة الحداثة في الغرب كانت تنحو دائماً في اتجاه المزيد من نزع التقديس حتى لم يعد هناك من مقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة المتقدمة!...

القداسة والتقديس)(*)، وبين قوى «التنوير» المحرِّرة بدون شك ولكن الميّالة إلى الهيمنة أيضاً. بل إنها لم تغذّ هذه الحرب فقط وإنما خلعت المشروعية عليها. قلت عن قوى التنوير بأنها مهيمنة أو ميّالة إلى الهيمنة لأنها تستمر في نشر حقائقها البراغماتية في الوقت الذي ترفض فيه أن تفكر فلسفياً بما أدعوه: كل ما لا يُطَاق ولا يُحتَمل في العلاقات بين البشر والثقافات والحضارات (أنظر بهذا الصدد دراستي: العلوم الاجتماعية على محك الإسلام أو أمام تحدياته، المنشورة في كتابي نوافذ على الإسلام، الطبعة الثالثة، باريس، ١٩٩٨)(**).

إن المسلمين يتصرفون اليوم كما تصرف المسيحيون الأوروبيون بالأمس أثناء الأزمة الحداثية(***) التي حصلت في القرن التاسع عشر. أقصد بذلك ردود فعلهم الهائجة تجاه البحوث الاستشراقية القديمة الخاضعة للمنهجية الوضعية التاريخوية والفيلولوجية المتطرفة التي لم تُلْقِ سلاحها بعد. كما ويقومون بردود فعل سلبية ضد البحوث الاستشراقية الحديثة المتحررة نسبياً من مسلمات هذا العلم المغرور بل وحتى غير المتسامح أو المتعصب. إن الباحثين «الخُلَّص» أو الصِّرْف يرفضون مناقشة هذا الصراع بحجة عدم رغبتهم في الخلط بين أشياء مختلفة. أقول ذلك على الرغم من أن هذا الصراع غني بالدروس والتطبيقات العملية من أجل التجذير الابستمولوجي للعلوم الاجتماعية أي من أجل جعلها

(*) قوى القداسة والتقديس لا تشكل الأغلبية سوسيولوجياً إلا في المجتمعات العربية والإسلامية. وأما في المجتمعات الأوروبية فإن العكس هو الصحيح. لقد تقلّصت القوى الدينية إلى حد كبير بفعل عوامل الحداثة والعلمنة.

(**) هذه الدراسة متضمَّنة هنا في نسختها العربية. يعيب أركون على قوى التنوير أو الحداثة الغربية أنها لا تهتم بمسألة الروح أو المعنى وإنما فقط بالأشياء المادية الاستهلاكية ذات المردودية الاقتصادية. فعقلانيتها عقلانية ذرائعية أكثر مما هي إنسانية أو فلسفية. وبالتالي فلا تطرح مسألة معنى الوجود، أو الغاية منه، وبقية الأسئلة الميتافيزيقية والروحية. ومن المعلوم أن العقل الوضعي ـ وريث عقل التنوير ـ قد احتقر كل ما هو روحي أو ميتافيزيقي.

(***) كان بطل الأزمة الحداثية في فرنسا هو الأب ألفريد لوازي. ومن المعلوم أن هذه الأزمة اندلعت نتيجة حصول التناقض أو الصدام بين اللاهوت المسيحي القروسطي/وبين الأفكار الحديثة التي انتشرت بسرعة في كل أنحاء أوروبا في القرن التاسع عشر. وقد حاول الأب لوازي، وهو عالم دين مسيحي كبير، أن يطبق المنهجية التاريخية على الكتاب المقدس فعزلوه وطردوه من الكنيسة بعد جدالات حامية. ثم أطلق البابا فتواه الشهيرة بإدانة الحداثة وشرورها عام ١٩٠٧.

أكثر عمقاً من الناحية الابستمولوجية. وأقصد بذلك هنا الصراع الحاصل بين العقل العلمي الذي يشهد توسعاً كبيراً، وبين العقل الديني المهزوم فكرياً والمقلّص إلى حالة دفاعية ولكن المتكرر العودة من الناحية التاريخية(*). إن الباحثين «الصِّرْف» يرفضون الاهتمام بالمحاجة اللاهوتية، حتى الشعبية منها، ويرفضون دمجها داخل برنامج واسع للبحث العلمي والتحري الاستكشافي. وأقصد به البرنامج الهادف إلى تشكيل ابستمولوجيا تاريخية(**) تستوعب كل منتوجات العقل. ويمكن أن ندرس داخل هذه الابستمولوجيا العلاقات التفاعلية المتبادلة بين العقل الديني، والعقل الفلسفي، والعقل العلمي. بل إن الباحثين «الصِّرْف» لا يرفضون ذلك فقط وإنما يتجاهلون حتى ذلك المقترح الهادف إلى دعوتهم للتعاون مع الباحث المفكر. لماذا يرفضون التعاون معه؟ لأنهم لا ينظرون إليه كباحث علمي صارم بقدر ما يعتبرونه منظِّراً تجريدياً ينطلق من بعض المعطيات المختارة أو المجمَّعة من هنا وهناك (وهذا ما يحصل غالباً في الواقع، وينبغي أن نعترف بذلك). ولكن هذا الأمر لا ينبغي أن يُتَّخذ كذريعة لرفض كل تنظير أو تفلسف حول المعطيات المتجمعة(***). والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك

(*) هذا الكلام ينطبق على الساحة الأوروبية، لا على الساحة العربية أو الإسلامية. فالعقل الديني لا يزال هو المهيمن عندنا، والعقل العلمي أو الفلسفي هو المهزوم أو الذي يعيش حالة دفاعية. هكذا نجد أن الوضع معكوس تماماً في كلتا الجهتين. يقصد أركون بالباحثين الصِّرْف الباحثين الوضعيين بشكل بحت: أي الذين يرفضون الاهتمام بمسائل اللاهوت الديني باعتبار أنها من مخلّفات الماضي.

(**) بما أن العقل الديني سيطر على البشرية الأوروبية طيلة قرون وقرون فإننا لا نفهم لماذا لا ندرسه ونهتم به من ناحية تاريخية كما ندرس العقل العلمي والعقل الفلسفي!.. غريبٌ أمر الباحثين الأوروبيين: كل شيء له علاقة بالدين يعتبر رجعياً ويُرمَى في سلة المهملات... لذلك يجد أركون نفسه مرتاحاً مع علماء اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكي أكثر مما هو مرتاح مع هؤلاء الباحثين الوضعيين الذين يملأون الجامعات. أو قل إنه يتردد بين هؤلاء وأولئك، مع العالم الذي يوجد فيه الله، والعالم الذي غاب عنه الله...

(***) هذه نقطة منهجية أساسية لدى أركون. وهنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بينه وبين المستشرقين بشكل عام. فهم يقولون بأن التنظير ليس من شأننا، نحن علماء نهتم بتجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع المدروس، وكفى. ثم يتهمون أركون بإضاعة وقته في التنظير بدلاً من تقديم الدراسات المفصّلة أو العملية عن المواضيع المطروحة. والواقع أنهم يظلمونه. فهو يقدم هذه الدراسات ولكن من خلال المنظور الابستمولوجي الواسع الذي يبلوره هنا.

الباحث الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحّصها ويحقّقها وبخاصة في المجال الديني. ولكن هذا لا يكفي. وإنما ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنتربولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنّفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل(*). إن الكتاب الضخم الذي نشره جوزيف فان ايس مؤخراً يكشف عن كل الكنوز التي كنا محرومين منها وعن تلك التي سوف تفلت من أيدينا لفترة طويلة مقبلة، إن لم يكن إلى الأبد.

إن تاريخ الأديان يحتل مكانة هامشية تقريباً داخل تصنيفة العلوم المعاصرة. وهو يقع تحت أنظار المراقبة الصارمة لجهتين متضادتين: جهة السلطات العقائدية اللاهوتية الحارسة للأرثوذكسية، وجهة الدول العلمانية، بَطَلَة «الحياد» السياسي(**) الذي لم يُفكّر فيه بعد فلسفياً وأنتربولوجياً.

ولهذا السبب فإن تاريخ الأديان يظل غير واثق من أرضيته (أو من مجاله الخاص) لأنه يطفح على مجالات أخرى أو أرضيات أخرى. كما أنه غير واثق من رهاناته التي تنطوي على ما لا يُرَى، ما لا يُمَسّ، وما لا يسمّى. كما وتنطوي على الخارق للطبيعة، على العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب، على سر الأسرار، على المقدس، على القديس، على الأمل، على الحب، على العنف... كما أنه غير

(*) بمعنى أن المنهجية الاستشراقية الوضعية تجهل كل التجديد المنهجي الذي أبدعته هذه العلوم الإنسانية الحديثة التي كانت رائدتها مدرسة الحوليات الفرنسية. نقول ذلك ونحن نعلم حجم الثورة التي قامت بها هذه المدرسة على منهجية القرن التاسع عشر، التاريخوية والفيلولوجية. ففي رأي أركون أن المنهجية الفيلولوجية مفيدة جداً إذا ما اعتبرت كمرحلة أولى من مراحل الدراسة ولكن ليس كل الدراسة. فبعد تجميع المعلومات الدقيقة عن موضوع ما وتمحيصها وغربلتها تجيء مرحلة استثمارها واستخلاص النتائج العامة منها. وهذه المرحلة تتطلب استخدام منهجية جديدة هي: منهجية علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنتربولوجيا التاريخية.

(**) بمعنى أن الدول العلمانية تشتبه به لأنه قد يعيد الدين أو رجال الدين إلى الساحة العامة للمجتمع بعد أن طردوا منها على أثر تأسيس النظام العلماني. وأما في الدول الإسلامية فإن كليات الشريعة والأزهر والنجف ورجال الدين بشكل عام يشتبهون بتاريخ الأديان لأنه قد يؤدي إلى نزع القدسية عن الدين، أو عن المؤسسات أو عن الأشياء بشكل عام. إنهم يخافون منه على امتيازاتهم المادية والمعنوية داخل المجتمع. وهي امتيازات ليست بالقليلة.

واثق من أدواته وأطره التحليلية وعلاقاته الضرورية مع علوم أخرى لا تزال هي أيضاً في مرحلة البداية وتلمُّس الطريق. هناك حقيقة أخرى نادراً ما يتحدث عنها أحد فيما يخص تاريخ الأديان ألا وهي: إن الاختصاصيين يكتبون لزملائهم فقط وطبقاً للمقاييس الأكاديمية التي سيحاكمون على أساسها فيدخلون في السلك الأكاديمي أو يُستبعَدون منه. وقل الأمر ذاته عن اللاهوتيين. فهم أيضاً مضطرون لممارسة الرقابة الذاتية على أنفسهم لكي يحظوا بالرخصة من قبل السلطات العقائدية للدين(*). وفي كل الحالات نلاحظ أن الجماهير الشعبية تظل منغلقة داخل الثقافة الشعبية وحدها. وبالتالي فإن العلماء والباحثين لا يهتمون بها أو لا يفكرون فيها عندما يكتبون على الرغم من أنها المعنيّة الأولى بهذه البحوث بصفتها تشكل جماهير المستهلكين الأكثر عدداً والأكثر اقتناعاً بنظام العقائد الإيمانية/ واللاعقائد الخاضعة للبحث العلمي. والواقع أن النخبة القروسطية في الماضي (أي الخاصة) كانت تمارس نفس الموقف تجاه العامة. وكانت تدعو بشكل صريح إلى إبقاء العوام بمنأى عن المناقشات العلمية(**). وأما علماء اليوم فيتركون لمبسّطي نظرياتهم الذين يعاملونهم بازدراء مهمة نقل أفكارهم إلى الجمهور العريض. إنهم ينقلون له بعض أفكار هذه النظريات العلمية الكبرى الشديدة التخصص والتعقيد بعد أن يبسّطوها له. ولكننا نعلم أن جوهر الدين هو أن يكون مصدر الاستلهام والأمل والشرعية لكل الناس، وبالدرجة الأولى لأولئك الذين لم يتلقّوا التعليم الضروري لكي يفكروا بأنفسهم. وفيما يخص حالة العالم

(*) المقصود أن علماء اللاهوت المجدّدين يخشون من رد فعل الفاتيكان فيمارسون الرقابة الذاتية على أنفسهم. وأما أساتذة الجامعات فيخشون من هيبة السلطات الأكاديمية التي قد تؤخر ترفيعهم أو تعيينهم إذا لم يلتزموا بالقواعد الأكاديمية الرسمية في البحث أو إذا ما حاولوا الخروج عليها. هكذا نجد أن الرقابة موجودة في كلتا الحالتين: الدينية والدنيوية. هذا فيما يخص الجهة الأوروبية، أما عن الجهة الإسلامية فحدث ولا حرج. فالرقابة هناك تشلّ الأذهان والعقول...

(**) يشير أركون هنا ضمناً إلى كتاب الغزالي: إلجام العوامّ عن علم الكلام (من جملة كتب أخرى بالطبع). وأما فيما يخص الباحثين الأكاديميين المعاصرين فنلاحظ أنهم يؤيِّدون نفس الموقف تجاه الجماهير الشعبية. فهم يكتبون بلغة اختصاصية ومصطلحية صعبة لا يفهمها إلا زملاؤهم من الاختصاصيين الآخرين. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه البحوث تهدف إلى تحرير التراث الديني من انغلاقاته المزمنة والطويلة. وبالتالي فينبغي أن تصل إلى الجماهير العريضة بأي شكل من أجل تحريرها.

الإسلامي المعاصر فإن هذه الملاحظة أو هذا الوضع يضغط بكل ثقله على الدراسات القرآنية بشكل خاص(*).

كيف نقرأ القرآن اليوم

لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن(**). إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية ـ الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمِست وكُبِتت ونُسِيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصّانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانية. وهذه العمليات حبّذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية. وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسّع ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي: أو الكتاب بكل بساطة(***). وهو القرآن المتلوّ بكل دقة وأمانة، وبصوت عالٍ أمام

(*) يقصد أركون أن هذا الوضع السلبي يضغط على الجمهور الإسلامي أكثر مما يضغط على الجمهور الأوروبي. لماذا؟ لأنه توجد في أوروبا كتب تبسيطية توضح للجمهور العريض أعقد النظريات وآخر مستجدات البحث العلمي عن الدين المسيحي أو الظاهرة الدينية بشكل عام. أما في الجهة الإسلامية فلا توجد دراسات أكاديمية موثوقة عن القرآن مثلما توجد ذات الدراسات عن الإنجيل. وإذا ما وجدت في اللغات الاستشراقية فلا أحد يجرؤ على ترجمتها وتبسيطها لكي يفهمها الجمهور الإسلامي المثقف.

(**) كلمة قرآن مشحونة لاهوتياً إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها. فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها. فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية، أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية. ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً التحرُّر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذ، وعندئذ فقط، نستطيع أن نرى القرآن في مادّيته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية. . .

(***) من الواضح أن أركون يفرق هنا بين حالتين: حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال نصاً شفهياً، وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب. وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائماً بحذافيرها. ويبدو أن تشكُّل =

حفل أو مستمعين معينين. لنسمّ هذا القرآن إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفّظ به لأول مرة. (أي ضمير المُخاطَب الأول = النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجّه إليه الخطاب (أي الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة(*). وهي جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال: أي استقبال الخطاب الصادر من فم النبي. كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوي. كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة. وكانوا أحراراً بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح(**). سوف نعود فيما بعد إلى الأهمية الحاسمة لهذه التحليل النفسي ـ الاجتماعي ـ اللغوي لما سوف أدعوه منذ الآن فصاعداً بالخطاب النبوي. (سوف أبرّر فيما بعد هذا النعت: «النبوي» الذي احتجّ عليه بعنف السامعون الأوائل لهذا الخطاب وذلك طبقاً للمثل القائل: لا نبيّ في قومه). ينبغي أن نسجل هنا ما يلي: إن كل العلم الاستشراقي كان محصوراً بالتأريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق استخدام المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجملة، إلخ... وكان محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كانت تحصر عملها بسرد الوقائع كما هي الواحدة بعد الأخرى أو الكشف عنها

= طبقة رجال الدين فيما بعد كان ضرورياً من أجل نساخة القرآن وتعليمه للناس. وهكذا قويت هيبتهم في المجتمع فكرياً وسياسياً، وهذا أمر طبيعي.

(*) ولكن الناس أصبحوا فيما بعد كل المسلمين وفي مختلف البلدان. نلاحظ أن أركون يلحّ على التحليل اللغوي في البداية لكي يكشف النقاب عن التركيبة الداخلية للنص القرآني. ولكنه سوف ينتقل فيما بعد إلى الدراسة الاجتماعية والتاريخية للنص: أي إلى ربطه بمشروطيته التاريخية وظروفه الأولى.

(**) لم يكن العرب القرشيون في زمن الدعوة الأول كلهم موافقين كما هو معلوم. فبعضهم كان يطلب المعجزات من محمد لكي يصدق به كنبي، وبعضهم كان يتهمه بأنه شاعر أو مجنون، وبعضهم آمن برسالته منذ البداية. وإذن فردود الفعل كانت مختلفة أو متفاوتة.

والتحقُّق منها. ولكن العلم الاستشراقي كان يجهل المفاهيم التالية: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة كما شرحها عالم الألسنيات إميل بنفينيست(*)، ومفهوم ظرف الخطاب الذي تحدث عنه أو بلوره ب. زمبتور(**) أثناء دراسته للأدب القروسطي تحت اسم الظاهرة الشفهية المقلَّدة حرفياً للظاهرة الكتابية، ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمَّشة الذي يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية/ والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية/ والمعرفة التاريخية النقدية، ثم العصبيات الشغَّالة والكائنة بين تشكيلة الدولة المركزية، ثم الكتابة، والثقافة الفصحى أو العالِمة، ثم رجال الدين الذين ينتجونها ويسيّرون أمورها، ثم الأرثوذكسية الدينية الرسمية(***). وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية ـ التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدلياً بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعي العام، أي في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية(****)، أو في مجتمعات الدول القومية الحديثة السائدة اليوم. ونقصد بالقوى الأربع الأخرى المضادة للقوى الأربع الأولى أو الواقعة في صراع جدلي معها ما يلي: المجتمعات المجزَّأة، سيادة الحالة الشفهية فيها، سيادة الثقافة المدعوة شعبية والتي انحطت إلى ثقافة شعبوية ديماغوجية في العواصم الإسلامية أو العربية

(*) إميل بنفينيست: عالم ألسنيات فرنسي كبير. ولد في مدينة حلب بسوريا عام ١٩٠٢ ومات في باريس عام ١٩٧٦. جمع مقالاته النظرية الأساسية في كتاب بعنوان: مسائل في علم الألسنيات العامة.

- Emile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.

(**) بول زمتور: باحث فرنسي معاصر مختص بتطبيق علم الألسنيات على دراسة الخطاب الأدبي بشكل عام. من أهم كتبه: مقالة في الأسلوبيات القروسطية، ١٩٧٢.

- Paul Zumthor: *Essai de poétique médiévale*, Seuil, 1972.

(***) يشير أركون هنا إلى ذلك التقسيم الشهير في المغرب الأقصى بين منطقة المخزن/ ومنطقة السيبة. والأولى هي تلك التي تسيطر عليها الدولة المركزية وتنتشر فيها ظاهرة الكتابة، ثم الثقافة الفصحى أو اللغة الفصحى، ثم الأرثوذكسية الدينية الرسمية. وأما الثانية فهي بلاد العصيان لأنها خارجة عن نطاق السلطة المركزية ولأنها تعيش على الحالة الشفهية والثقافة الشعبية وتشذّ عن الأرثوذكسية الدينية. وهي عموماً تشمل المناطق النائية والبوادي والجبال الوعرة، وعموماً كل ما هو بعيد عن المركز. وهذا الوضع لا ينطبق فقط على المغرب الأقصى..

(****) بمعنى أن هذه الظاهرة مستمرة في البلدان العربية أو الإسلامية منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا. وإن تكن قد طرأت عليها تعديلات مهمة في السنوات الثلاثين الأخيرة.

الكبرى، ثم هيمنة الشذوذ عن الأرثوذكسية الدينية عليها. هكذا يجد القارىء أني قدمت له ترسانة من المفاهيم والمصطلحات لشرح الوضع بدقة. وأملي هو أن يتيح له ذلك فهم ما يجري (أو ما جرى) في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام أياً تكن. إن هذا الجهاز المفهومي يتيح لنا أن نحلّل وأن نفهم كل المستويات اللغوية والاجتماعية والأنتربولوجية وكذلك كل الفترات التاريخية الخاصة بكيفية اشتغال الخطاب القرآني. وسوف أبرهن على ذلك من خلال قراءتي لسورة التوبة(*).

ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته. فالعدل أو الإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذا فإني أحيّي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزين، وهوبير غريم، وتيودور نولدكه، وفريدريك شوالي، وفون ج. بيرغستراسير، وأو. بريتزل، وإ. غولدزيهر، وتور أندري، وأ. غيوم، وأ. جيفري، وم. برافمان(**). كما وينبغي أن نحيّي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وجون وانزبروغ، وأ. ت. ويلش، ويو. روبان(***)، إلخ... نلاحظ من خلال تعداد هذه الأسماء أن عدد الباحثين المهمين على مدار قرن واحد يبدو قليلاً. نقول ذلك وبخاصة أن الأمر يتعلق بمجال معرفي غني جداً وحاسم كمجال الدراسات القرآنية. وتشهد على قلة الباحثين الببليوغرافيات النقدية (أو الفهارس النقدية)(****). وأما الجيل

(*) وهي القراءة التي يعد بها أركون منذ فترة من أجل شرح العلاقات الكائنة بين ثلاثة مفاهيم أساسية: العنف، التقديس، الحقيقة. إنها دراسة منتظرة بكل ما للكلمة من معنى لفهم جذور العنف الحاصل حالياً في الكثير من المجتمعات الإسلامية، عربيةً كانت أم غير عربية.

(**) الأسماء المذكورة هي بالحروف الأجنبية ما يلي:

- Julius Welhausen, Hubert Grimme, Theodor Noldeke, Friedrich Schwally, Von G. Bergstrasser et O. Pretzl, I. Goldziher, Tor Andrae, A. Guillaume, A. Jeffery, M. Bravmann.

(***) الأسماء المذكورة هي بالحروف الأجنبية ما يلي:

- Rudi Paret, R. Blachère, Harris Birkeland, R. Bell, W.M. Watt, John Burton, John Wansbrough, A.T. Welch, U. Rubin, etc..

(****) المقصود بالببليوغرافيا النقدية أسماء المراجع المتعلقة بالدراسات القرآنية بعد أن =

الجديد الصاعد حالياً فيبدو واعداً من الناحية العلمية. ولكنه لا يصحح الوضع فيما يخص العدد القليل للباحثين وعزلتهم فالعدد لا يزال قليلاً، أو أقل مما يجب. كما أنه لا يستطيع أن يكون على مستوى ضخامة التحديات والمشاريع التي تتطلب استكشافاً(*)، وكذلك على مستوى المنشورات أو المطبوعات التي تتطلب عملاً وكتابة. سوف أضيف ملاحظتين اثنتين فيما يخص هذه المسألة:

١ - إن مسألة العلم الاختزالي، العلموي، الوضعي، بل وحتى المناضل صراحةً باسم نزعة إلحادية لا تعترف بنفسها كخيار ممكن من جملة خيارات أخرى، أقول إن هذه المسألة لا تزال مطروحة بالنسبة لكل ما يخص التاريخ المقارن للأديان وكذلك تحليلها الأنتربولوجي(**). وينبغي أن نذكّر بهذه المسألة وأن نناقشها فيما يخص كل إنتاج علمي عن الظاهرة الدينية.

٢ - إن صديقي جوزيف فان ايس الذي قدم للدراسات الإسلامية عطاء استثنائياً هو، على الرغم من ذلك، أحد المستشرقين الذين يمارسون أكبر رقابة ذاتية على أنفسهم. أقصد بأنه يمارس رقابة ذاتية على نفسه في كل ما يخص المجال المحفوظ أو المخصّص للإيمان. وقد وصل به الأمر إلى حد خشية إحدى تجليات هذا الإيمان التي أعلنت عن ذاتها وبذاتها أنها «أرثوذكسية» أي «مستقيمة»، وفرضت نفسها كذلك فقط بفضل ثقلها السوسيولوجي أو هيمنتها السياسية(***).

= نُظِّمت بها قوائم مفصّلة من وجهة نظر نقدية لكشف إيجابياتها وسلبياتها.

(*) يقصد أركون أن القرآن لم يكتشف بعد علمياً أو لم يستثمر علمياً حتى الآن على الرغم من كل الجهود التي بذلها المستشرقون منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. فإذا ما قارنّا الدراسات العلمية والتاريخية المتركزة على الإنجيل، والدراسات المتركزة على القرآن وجدنا الفرق واضحاً جلياً. وبالتالي فينبغي أن ينخرط أكبر عدد ممكن من الباحثين في هذا المجال لسدّ النقص. ولكن المؤسف في الأمر هو أنه يلوم المستشرقين على هذا التقصير، في حين أن المهمة تقع أولاً على كاهل الباحثين المسلمين أو العرب. ولكن هل يجرأون على دراسة القرآن دراسة علمية؟

(**) هنا تكمن نقطة أخرى من نقاط الخلاف بين أركون والاستشراق الوضعي. فهو يعتبر الإلحاد خياراً من جملة خيارات أخرى ممكنة، وهم - أي المستشرقون الوضعيون أو الماديون - يعتبرونه الخيار الوحيد في عصر الحداثة. وهذا الموقف ينعكس بالضرورة على طريقة تحليل الظاهرة الدينية، وإن تكن المنهجية العلمية في قسمها الأكبر مشتركة.

(***) يقصد أركون بذلك الإسلام السني فهو المهيمن سوسيولوجياً وسياسياً. وبما أن المستشرقين لا يريدون أن يجلبوا لأنفسهم أي مشكلة فإنهم يراعونه أكثر من غيره ويهابونه. وهذا شيء مفهوم إلى حد ما، ولكنه ضار بالدراسة العلمية. فالدراسة =

نعم هذا ما فعله العلامة الكبير ڤان ايس! ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال الأرثوذكسية التي خُلِعت عليها أسدال التقديس زوراً وبهتاناً من قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسياً يشكل إحدى أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية(*). ومع ذلك فإني مضطر هنا، وبكل أسف، لأن أستشهد بإحدى التصريحات الغريبة والمدهشة التي أدلى بها هذا العالم الكبير مؤخراً.

لنستمع إليه يقول (بالإنكليزية):

«كان بإمكاني أن أضرب أمثلة من المعتزلة. ولكن بما أنهم اعتبروا بمثابة الهراطقة من قبل أغلبية المسلمين السنّة فيما بعد، فإنه ينبغي عليّ أن أحسب الحساب لذلك الاعتراض القائل بأنهم غير ممثلين بالنسبة للإسلام(**)... لا ريب في أنه (أي بشر المريسي) كان رجلاً ذكياً ومحترماً، ولكن كما هو عليه الحال فيما يخص المعتزلة، فإني لا أستطيع أو لا أريد أن أقلب وجهة النظر الإسلامية للتاريخ رأساً على عقب. هذا شيء ينبغي على المسلمين أنفسهم أن يقوموا به وليس عليّ أنا».

- العلمية ينبغي أن تنطبق على كل تجليات الإسلام، سواء أكان سنياً، أم شيعياً، أم معتزلياً، إلخ... لا أحد فوق الدراسة العلمية. فأركون يعامل كل تجليات الإسلام على نفس المستوى، وكذلك يفعل مع المسيحية بمذاهبها الثلاثة: الكاثوليكية، فالأرثوذكسية، فالبروتستانتية.

(*) يقصد أركون بالفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسياً «أهل السنّة والجماعة» الذين خلطوا بين نجاحهم السياسي وبين الصحة الدينية أو العقائدية. وهكذا استطاعوا أن يحتكروا مفهوم الإسلام الصحيح (أو الأرثوذكسي = المستقيم) لصالحهم وحدهم، ورموا الآخرين في متاهات الهرطقة أو الزندقة. إن تفكيك هذه العملية وتعريتها أو الكشف عن تاريخيتها يعني نزع البداهة والقدسية عنها. ويعني أيضاً ضرورة معاملة الإسلام السني كغيره من المذاهب الأخرى سواء بسواء. فالشيعة أيضاً يقولون بأنهم يمثلون الإسلام الصحيح، ينبغي ألا ننسى ذلك. في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في رأي أركون. فكل مذهب يشكل تأويلاً متفرعاً عن القرآن: أي عن الأصل.

(**) بمعنى أن المعتزلة ليسوا مسلمين صحيحين لمجرد أنهم اختلفوا مع إخوانهم المسلمين السنّة! وهذا الموقف من مستشرق كبير كجوزيف ڤان ايس يضحّي بالعقل وبالانخراط الابستمولوجي في مجال البحث العلمي. ولكن بما أن المستشرق يرفض تفكيك المواقع التقليدية للفكر الإسلامي فإنه يظل سجين هذه المقولات التقليدية الموروثة منذ مئات السنين والراسخة في العقول. من هنا ثورية منهج أركون وخطره على الإسلام التقليدي أياً يكن. في الواقع أن المعتزلة مسلمون مثلهم في ذلك مثل السنّة أو الشيعة أو الخوارج أو غيرهم... بل ويفضلهم البعض على غيرهم بسبب استخدامهم للعقل.

ثم يضيف قائلاً بعدئذ:

«بصفتي مؤرخاً وغير مسلم فإنه لا ينبغي عليّ أن أسأل من هو على صح ومن هو على خطأ. . . في الواقع أن من يعتقد أن تلاوة القرآن غير مخلوقة يضحّي بالعقل» (انظر دراسة جوزيف ڤان ايس التي تحمل العنوان التالي: **هل هو إلهام لفظي؟ اللغة والوحي في اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي**. قبل أن تكتب هذه الدراسة كانت قد أُلقيت كمحاضرة في الجلسة الكاملة للملتقى السنوي الذي عقدته رابطة دراسات الشرق الأوسط بتاريخ ٢١/١١/١٩٩٤. وهذا ما يضفي عليها أهمية خاصة. ثم نشرت الدراسة في كتاب جماعي بإشراف ستيفان ويلد عام ١٩٩٦ وذلك بعنوان: «**القرآن كنص**»، ص ١٨٠ ـ ١٨١ ثم ١٨٤ ـ ١٨٥.

لا يتّسع المكان هنا لكي نعلّق على هذين النصين فقط من وجهة نظر الانخراط الابستمولوجي للعقل في المجال المعرفي للدراسات الدينية بشكل عام، والدراسات الإسلامية بشكل خاص. سوف أكتفي هنا بقول ما يلي: إن بقية هذه الدراسة التي أقدمها الآن سوف تقدم للقارىء إضاءات حول انخراطي الابستمولوجي في هذا المجال وطريقتي في فهم الأمور(*).

إن المنظور الذي انطلق منه في البحث العلمي هو التالي: ينبغي أن يكون البحث دائماً مصحوباً بعودة نقدية على الذات، أي على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس وتركيباته النظرية وشروحاته وآثار المعنى الناتجة عنه(**). وضمن هذا المنظور الواسع لفهم الأمور فإني أقول بأن القرآن ليس إلاّ

(*) يقصد أركون بالانخراط الابستمولوجي ذهاب الباحث في دراسة موضوعه إلى أقصى مدى ممكن: أي الانخراط المعرفي الكامل وليس الناقص. ولكن المستشرق يخشى ذلك عندما يتحدث عن الشؤون الإسلامية. فهو يقول: هذه شؤون داخلية تخص المسلمين وحدهم، وهم الذين يبتّون فيها وليس أنا. ولكن الانخراط الابستمولوجي يتطلب منه الذهاب في التحليل إلى نهايته، وليس الوقوف في منتصف الطريق كالمتفرج. والواقع أنه لم يتمالك أن انخرط في آخر عبارة عندما قال: «إن من يعتقد أن تلاوة القرآن غير مخلوقة يضحي بالعقل». . . فهو هنا يتخذ موقفاً واضحاً لصالح المعتزلة. ولكنه موقف حذر جداً. . .

(**) يقصد أركون بآثار المعنى الاستخدامات الإيديولوجية للمعنى، وهي استخدامات لا مفر منها ولكن ينبغي تفريقها عن المعنى. والقرآن قدم معنى ما، وهذا المعنى تعرّض للاستخدامات الإيديولوجية أو اللاهوتية فكان أن نشأت المذاهب الإسلامية المختلفة. فكل مذهب أوّله بطريقة ما، وعن هذا التأويل تشكل المذهب. وبما أن القرآن يحتمل =

نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسِّسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسّعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل.

وهنا يطرح سؤالٌ نفسه: ما الذي يميز النصوص الدينية التي ذكرتها عن النصوص الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الواسعة مع تجلياتها في السياقين الإسلامي ثم الأوروبي؟ أو ما الذي يميزها عن نصوص الثورة الفرنسية، أو ثورة تشرين الأول/أكتوبر لعام ١٩١٧ (أنظر بهذا الصدد أعمال فرانسوا فوريه)(*). ولكن من الواضح أنه إذا كنا نلح على ضرورة الاهتمام بالبعد الديني وأخذه بعين الاعتبار لكي نذكّر بمخاطر القراءات الوضعية الاختزالية، فإننا لا نريد أن نقدم أي تنازل للتحديدات الدوغمائية التي يقدمها المؤمنون عن كتاباتهم المقدسة (في الواقع أنها مقدَّسة من قبل البشر ومقدِّسة للأشياء بدورها). إن التركيبات العقائدية الإيمانية التي تهدف إلى تنمية التقى والورع في النفس وتسيير شؤون الرأسمال الرمزي لكل طائفة دينية سوف ننظر لها بصفتها تجليات ثقافية ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني. ولا نهدف إطلاقاً إلى وضعها بمنأى عن الدراسة التاريخية أو التقييم النقدي(**). فنحن سوف نخضع محاجّات مؤلفيها

= عدة تأويلات ككل كتاب ديني عالي المستوى، فإنه كان لا بد من الاختلاف على تفسيره... وهذا ما حصل للإنجيل أيضاً. فالكتب الدينية ذات لغة مجازية عالية فوّارة بالمعنى...

(*) فرانسوا فوريه (François Furet) مؤرخ فرنسي معاصر اشتهر بدراساته عن الثورة الفرنسية وعن الثورة الشيوعية البلشفية وإدانته لهذه الأخيرة ومغامرتها الحمقاء طيلة أكثر من سبعين سنة حتى سقطت عام ١٩٨٩. ويقصد أركون بهذا المقطع أن هناك خصوصية للنصوص الدينية الكبرى كالتوراة والأناجيل والقرآن ونصوص بوذا بالقياس إلى النصوص الفلسفية الكبرى لأفلاطون وأرسطو. وهذه الخصوصية تكمن في البعد الديني المتعالي. ولكن هناك تشابهاً أيضاً بينها. فكلها تأسيسية، وكلها دشّنت مرحلة ما من مراحل التاريخ.

(**) هنا يردّ أركون على المستشرقين الوضعيين الذين يتهمونه بأنه يريد أن يقدم تنازلات كبيرة للموقف الإيماني. ولكنه يقول بأن كل ما نتج عن هذا الموقف في التاريخ ينبغي أن يخضع للدراسة النقدية مثله في ذلك مثل أية إيديولوجيا أو نظام فكري آخر. وأما مصطلح الرأسمال الرمزي فهو مستعار من عالم الاجتماع بيير بورديو. والمقصود به هنا عقيدة الطائفة التي تتمسك بها وتعيش عليها وكأنها قدس الأقداس. وهناك رأسمال مادي ورأسمال رمزي. فالكاتب المشهور مثلاً يمتلك رأسمالاً رمزياً أكبر بكثير من الكاتب العادي لأن الشهرة رأسمال رمزي.

الذين دافعوا عنها لنفس الدراسة النقدية وكذلك محاجّات الجماهير التي ترفع شعاراتها، وأقوال مسيِّري شؤون الأرثوذكسية الذين أبدوها من خلال التراثات المدرسانية، السكولاستيكية المتأثرة قليلاً أو كثيراً بالروح الدوغمائية(*). إن الإيمان بحد ذاته يشكل مجالاً من مجالات الحقيقة البشرية التي لم تخضع بعد للدراسة التاريخية والفيلولوجية النقدية كما ينبغي، هذا إذا كانت قد خضعت. وهذه الدراسة من اختصاص علم النفس التاريخي الذي ابتدأ بالكاد يهتم بالموضوع(**). والواقع أنه لا يزال في بداية استكشافاته واستطلاعاته. ثم ينبغي أن نطرح هذا السؤال هنا: هل يمكن أن نبعثر (بحجة مراعاة التخصص المحتوم) حقلاً معرفياً متواصلاً لا ينقسم كالإيمان؟ ألم يكن الخطاب النبوي قد بلوره واشتغل عليه بصفته شيئاً متكاملاً، متماسكاً، لا ينفصم؟ ألا يعيشه المؤمنون ويعبرون عنه يومياً على هذا النحو؟

لنوقف هذه الملاحظات التقديمية أو التمهيدية الآن ولنتساءل فيما إذا كانت المكتسبات العلمية المتراكمة حتى الآن من قبل البحث الاستشراقي تتيح لنا أن ننتقل إلى مرحلة جديدة من الدراسات القرآنية(***). ولنطرح هذا السؤال: ما

(*) يقصد أركون بمسيِّري شؤون الأرثوذكسية رجال الدين الرسميين، ويقصد بالتراثات المدرسانية المذاهب الإسلامية التي كانت تُعلَّم في المدرسة وتنقل تعاليمها كما هي جيلاً بعد جيل. والإيمان ينبغي أن يخضع للدراسة النقدية برأيه لأن له تاريخاً مثله في ذلك مثل كل شيء. فالناس كانوا يؤمنون بطريقة معينة في القرون الوسطى فأصبحوا يؤمنون بطريقة أخرى في العصور الحديثة بعد أن اخترقت العقلانية والعقلية العلمية قطاعات واسعة من المسيحيين الأوروبيين.

(**) المقصود بعلم النفس التاريخي ذلك الفرع من فروع علم التاريخ الحديث الذي يدرس عقلية الناس في الماضي، وكيف كانوا يؤمنون ويفكرون. ومن كبار روّاد هذا العلم في فرنسا لوسيان فيفر، مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية. فقد ألّف كتاباً عن تاريخ اللاإيمان (أو الإلحاد) في القرن السادس عشر. ودرس الموضوع من خلال شخصية رابليه وأعماله. وأثبت أن الإلحاد كان مستحيلاً في ذلك العصر بالشكل الذي نعرفه الآن. نقول ذلك على الرغم من جرأة رابليه وغيره من كبار مفكري ذلك العصر. أنظر:
- Lucien Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942 et 1968.

(***) يقصد أركون بالمكتسبات المتراكمة كل ما كان الاستشراق قد جمعه من معلومات دقيقة عن القرآن منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. فهذا التبحُّر العلمي الاستشراقي أدى إلى تراكم معلومات هائلة عن الموضوع، وهي معلومات فيلولوجية وتاريخية تخص كيفية =

هي نوعية التوجهات الابستمولوجية التي ستطرح عندئذ؟ وما هي الخيارات المنهجية والبرامج الخاصة بهذه المرحلة الجديدة؟ إننا نريد أن نقتنص أو نفتتح فضاء جديداً للتحرّي العلمي عن الظاهرة القرآنية. وينبغي علينا بافتتاحنا له أن نتقيد بالالتزامين التاليين:

١ - ينبغي أن نشرك أكثر فأكثر الباحثين والمفكرين المسلمين في هذه العملية عن طريق الإكثار من مناسبات اللقاء معهم والتبادل الفكري والمقارعات والتقدم إلى الأمام ضمن مشروع طويل الأمد يكون رهانه الأقصى فعل التفكير والفهم ذاته(*) (أي ما يدعى بالإغريقية: **noèse et la gnoséologie**).

٢ - إفساح مكانة ما للعلم الإسلامي المؤمن، القديم والمعاصر. ولكن أي علم؟ وما هي المعارف الوضعية أو الوقائع البحتة التي يمكن استخلاصها منه والتي تكون متحرّرة من المصادرات اللاهوتية أو مستقلة عنها؟ وهل يمكن لنا هنا أيضاً أن نفصل بين معطيات مترابطة في الواقع ولكن العلم يعلن عن استقلاليتها وانفصالها؟ وأقصد بهذه المعطيات الشحنات النفسية(**) ومضامين الإيمان التي يضيفها الفاعلون الاجتماعيون المؤمنون في حياتهم اليومية المعاشة إلى تلك الحقيقة المركّبة التي لا تنفصم والتي تدعى القرآن، أو كلام الله، أو معطى الوحي. هل ينبغي أن نهتم بكل الإنتاج الفكري الإسلامي (أو المسيحي، أو اليهودي...)

= تشكل النص القرآني، وما هي علاقته بالكتب الدينية السابقة له كالتوراة والأناجيل، الخ.. بعد أن تراكمت هذه المعلومات الأولية يمكن أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلالها من خلال المناهج الحديثة التي يجهلها الاستشراق الكلاسيكي كمنهجية علم النفس التاريخي مثلاً، أو المنهجية السوسيولوجية، أو الأنتربولوجية، أو التفكيكية الفلسفية، إلخ.

(*) يرى أركون أن الدراسة العلمية للقرآن لا ينبغي أن تقتصر على الاستشراق والبيئات الاستشراقية كما هو حاصل حتى الآن. فهناك فائدة كبيرة من إشراك المفكرين المسلمين في هذه العملية لأنهم هم المؤثرون في بلدانهم على الرأي العام. وإذا ما نقلوا إلى بلدانهم نتائج البحوث العلمية عن موضوع حساس ومهم كموضوع القرآن فإنهم يساهمون في التنوير الفكري لأجيال بأسرها. وهذا هو الهدف المبتغى في نهاية المطاف.

(**) يقصد أركون أنه لا يمكن أن ندرس النص الديني كأي نص آخر دون أن نختزله. صحيح أنه ينبغي أن نطبق عليه المناهج الألسنية والتاريخية والسوسيولوجية كأي نص آخر. ولكن لا يمكن أن نهمل بعداً آخر يحتقره العالم الوضعي ويهمله لأنه ليس مادياً. قصدت البعد الروحي أو الشحنات النفسية التي تُدعى الإيمان. فهذه أيضاً تشكل جزءاً لا يتجزأ من الموضوع المدروس.

السابق على العقلانية الحديثة أو الأجنبي عليها؟ هل ينبغي أن نهتم به ونستخدمه كوثيقة من أجل تطبيق مناهج علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي عليه؟ إذا ما فعلنا ذلك فإنه سيؤدي إلى وضع المادة العلمية المشكّلة من قبل الباحث إلى جوار التوليد الحي والانفعالي الفوّار للتاريخ من قبل تلك الجدلية الجبارة الكائنة بين إيمان البشر/وبين قوة الاستنهاض والهيجان لما تعجز مصطلحاتنا البشرية عن التعبير عنه من خلال مفاهيم: الكلام، الخطاب، النص، القرآن، معطى الوحي(*)، إلخ... أقول ذلك وأنا أعرف أن إيمان البشر يحيلنا إلى ذلك التفاعل الكائن بين المخيال الاجتماعي، وقوة التخييل، والعقل، والذاكرة).

سوف أحاول الآن أن أجيب عن هذه الأسئلة من خلال معالجة العناوين الأربعة التالية:

١ ـ أولوية القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية وحدودها (أو محدوديتها).

٢ ـ القراءات الألسنية، والدلالية السيميائية، والأدبية.

٣ ـ إسهامات القراءات الإيمانية(**) وتوظيفاتها أو استثماراتها.

٤ ـ مقترحات ختامية.

١ ـ أولوية القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية وحدودها أو محدوديتها

كنت قد ذكرت آنفاً لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي وأدّوا إلى تقدمها أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن. وربما كان

(*) بمعنى أن ما يشعر به المؤمن بكل أحاسيسه وجوارحه يجلّ عن الوصف. ويصعب على اللغة البشرية أن تعبّر بشكل مطابق عن حقيقة عليا تتجاوزنا: أي حقيقة الله. والواقع أن الإيمان قوة لامادية ومع ذلك فإنها تفعل في الواقع أكثر من الماديات. ألم يقل بعضهم: الإيمان يزحزح الجبال؟! فما هي هذه القوة الجبارة التي تولّد التاريخ دون أن يكون لها أي وجود مادي؟ ما سرها؟ وحده علم النفس التاريخي يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة. وإذن فلا يكفي الاهتمام بدراسة القرآن كنص لغوي يحيل إلى بيئة محددة وزمن محدد، وإنما ينبغي أن ندرس الإيمان الذي ولّده وحرّك به التاريخ.

(**) كل هذه القراءات تعرض لها القرآن وأُجريت عليه. واستعراضها كلها هنا يعطينا فكرة عن كيفية قراءة النص القرآني من زوايا مختلفة. فلكي نضيء هذا النص إلى أقصى حد ممكن فإنه ينبغي أن نطبق عليه المنهجية التاريخية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الأنتربولوجية، ومنهجية النقد الأدبي. وبعدئذ نقارن بين جميع هذه القراءات العلمية وبين القراءة الإيمانية أو التراثية الشائعة.

القارىء قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين(*). وعدم ذكري لأي مفكر مسلم يكفي لإلغاء دراستي هذه أو الحطّ من قيمتها في نظر المؤمنين الأرثوذكسيين (قلت المؤمنين الأرثوذكسيين ولم أقل المسلمين. وذلك لأن اسم المسلمين عام ويشمل أناساً عديدين آخرين غير المؤمنين الملتزمين بالشعائر والطقوس والواجبات الدينية. والناس العديدون الآخرون الذين أشير إليهم هم كل أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافة، أو حساسية، أو روحانية، أو أخلاقية إسلامية دون أن يغلقوا فكرهم داخل السياج الدوغمائي لأرثوذكسية مذهبية واحدة)(**). سوف أعود في الجزء الثالث من هذه الدراسة إلى ذكر إسهام المسلمين في مجال الدراسات القرآنية والعطاء الذي قدموه. الشيء الذي أريد قوله هنا هو أني لا أميّز بشكل تعسفي أو اعتباطي بين الباحثين المسلمين من جهة/ والباحثين الأوروبيين من جهة أخرى. وإنما أطبّق عليهم جميعاً ذات المعيار الابستمولوجي. ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسي بين موقف الإيمان من جهة/ وموقف العقل النقدي من جهة أخرى(***). لا أريد هنا تأكيد تفوّق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التي تميز بينهما: أي بين موقفين للعقل فيما يخص وظائفيته وطريقة اشتغاله، وخياراته، وأهدافه،

(*) لأن المستشرقين هم وحدهم الذين طبقوا المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية على القرآن مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل. أما الباحثون المسلمون فلم يتجرأوا حتى أمد قريب على فعل ذلك. نقول ذلك ونحن نعلم ماذا حصل لنصر حامد أبي زيد عندما حاول محاولته المعروفة. وأما المؤمنون الأرثوذكسيون فهم أولئك المسجونون داخل جدران العقيدة الرسمية التي تعتبر صحيحة بشكل مطلق ولا يمكن مناقشتها أو المسّ بها. إنها فوق كل نقاش أو دراسة علمية.

(**) يفرق أركون هنا بين المسلم الحر والحديث من جهة/ وبين المسلم الأرثوذكسي من جهة أخرى. فالأول لا يسجن فكره داخل جدران مذهب واحد، وإنما ينفتح على كل المذاهب، بل وعلى فكر الحداثة النقدي. إنه يأخذ العلم حيث وجده. وأما الثاني فمنغلق داخل يقينياته المطلقة التي يرفض أي نقاش تاريخي حولها وينكر تاريخيتها.

(***) يحترم أركون موقف الإيمان التسليمي ويقدره. ولكنه يحترم أيضاً وبالدرجة نفسها موقف العقل النقدي. فهما موقفان متمايزان للعقل أمام مشكلة المعرفة. الأول يرفض أن يطرح أي سؤال على كيفية تشكل النص القرآني من وجهة نظر تاريخية ويسلّم بالرواية الأرثوذكسية كما هي دون نقاش. وأما الثاني فيرفض أن يستقيل أمام هذه المهمة بحجة أن الأمر يتعلق بالمقدسات. فالعقل النقدي يريد أن يطبق على النص القرآني ذات المنهجية التي طبقت على النصوص الأخرى وأثبتت فعاليتها. هنا يكمن الفرق الأساسي.

ومصالحه، ونتائجه. سوف أقول أيضاً بأني أعتبر المجابهة بين موقفي العقل هذين ونتاجاتهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة.

إليكم الآن المعيار الأساسي والحاسم: إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنها دُوّنت كتابةً ضمن ظروف تاريخية لم تُوضّح حتى الآن أو لم يُكشَف عنها النقاب. ثم رُفِعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين(*). واعتُبِر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين تحت اسم الأمة المفسّرة(**).

يوجد في هذا التحديد المختصر لموضوع دراستنا (أي للقرآن) تكثيف لمجموعة من المفاهيم الفعّالة والمشاكل التي لا تزال تنتظر توضيحات موضوعية بما فيه الكفاية. وأقصد بها توضيحات قائمة على المحاجات العقلية، وشاملة بما فيها الكفاية لكي تفرض نفسها لاحقاً ليس فقط على جماعة الباحثين المفكرين، وإنما أيضاً على تلك الفئة من المؤمنين التي تضع نفسها (أو تصفّ نفسها) في خانة المؤمنين الملتزمين بالطقوس والشعائر والأرثوذكسيين. إن هذه النقطة حاسمة لكي نخرج أخيراً من ذلك العقل العلمي المتعجرف الذي لا يفسح أي مجال لكلام المؤمنين. هذا العقل الذي يفسّر ويجزّىء موضوعه ويصنف ويحاكم دون أن يكشف فعلاً عن الآليّات الخفية للإيمان أو عن رزوحه المهيمن وآثاره ودلالاته(***). أقصد الإيمان الكائن لدى كل ذات بشرية. أما أنا فأعتقد أنه

(*) المقصود بالفاعلين التاريخيين هنا المسلمين أو المؤمنين. ولكن أركون لم يستخدم هذين المصطلحين المشحونين لاهوتياً لكي يبقى حيادياً ويصف العملية كما هي أو كما جرت بالطبع. ونفهم من كلامه أن المدونة النصية وصلت إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعي والمتواصل لأجيال متتالية. وبالتالي فالفاعل جماعي أكثر مما هو فردي فيما يخص هذه العملية. فإنجاز المصحف تم بشكل جماعي.

(**) الأمة المفسّرة هي الأمة التي تفسر القرآن جيلاً بعد جيل وتعيش على هذا التفسير في كل جيل. وهناك تفاسير للقرآن على مرّ العصور. ولو قارنا بينها لأخذنا فكرة عن عقلية المسلمين في العصر العباسي، أو في العصر العثماني، أو في العصر الحديث، إلخ. فكل جيل يفسر القرآن بحسب إمكانياته المعرفية وحاجياته الذاتية.

(***) مرة أخرى يدعو أركون إلى اعتبار الإيمان بمثابة معطى موضوعي مثله في ذلك مثل أي ظاهرة بشرية أو طبيعية. وبالتالي فلا ينبغي أن تهمله الدراسة العلمية بحجة أنه وهم أو =

ينبغي على الباحث المفكر أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كل ما يُقَال ويُعَاش ويُركَّب وينبثق داخل السياج الدوغمائي(*). إن الباحث العلمي إذ يرفض اليوم الدخول في هذه المختبرات الفوّارة بالحياة والأحداث العظمى يعني أنه يحرم نفسه أو يحرم العلوم الاجتماعية من معطيات أساسية وضرورية من أجل تجديد مواقعها النظرية واستراتيجيات تدخلها العلمي. وأقصد هنا بالمختبرات الفوّارة بالحياة تلك المجتمعات التي جبلتها الثورات الدينية أو حرثتها في العمق.

سوف نرى فيما بعد كيف يمكن أن ندمج الإيمان(**) داخل موضوع دراستنا في الوقت الذي نخضعه للتحليلات النقدية الأكثر تحريرية. لكن لنعدِّد هنا، من أجل العدل والإنصاف، مكتسبات العلم الاستشراقي (أو التبحُّر الاستشراقي) في مجال الدراسات القرآنية. كنت قد عرضت في كتابي **قراءات في القرآن** ثلاثة جداول مقارنة من أجل توضيح الروابط والاختلافات الكائنة بين المقاربة الإسلامية للقرآن، والمقاربة الاستشراقية. وكنت قد ضربت كمثل على المقاربة الإسلامية تلك الخلاصة التركيبية التي قدمها السيوطي في كتابه: **الإتقان في علم القرآن**. وضربت مثلاً على المقاربة الاستشراقية تلك المادة الطويلة التي كتبها الباحث أ. ت. ويلش (A.T. Welch) في **الموسوعة الإسلامية** بطبعتها الثانية

= سراب أو شيء هلامي لا يمكن القبض عليه. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فينبغي على المؤمنين أن يفتحوا صدرهم للمنهجية العلمية ويتقبلوا نتائجها حتى لو كانت صادمة بالنسبة لهم. ولكن هل يستطيعون؟ المؤمنون المتبحرون في العلم يستطيعون، ولكن الآخرين...

(*) المقصود بالسياج الدوغمائي العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمسّ. كان الباحث الفرنسي جان بيير ديكونشي قد درس هذا السياج الدوغمائي المغلق لدى المؤمنين المسيحيين وخرج بنتائج مهمة تكشف لنا عن آليّة اشتغال العقلية الأرثوذكسية للمؤمن التقليدي. أنظر: **الأرثوذكسية الدينية، محاولة لفهم المنطق النفسي ـ الاجتماعي**.

-Jean-Pierre Deconchy: *L'Orthodoxie religieuse, essai de logique pyscho-sociale.*

(**) المقصود بدمج الإيمان أخذ الإيمان بعين الاعتبار أو على محمل الجد، على عكس ما يفعل الباحث الوضعي الذي يهمله إهمالاً تاماً. ولكن بعد أن نقد أركون المنهجية الوضعية الاستشراقية راح يعدّد مزاياها ومكتسباتها الإيجابية التي قدمتها للدراسات القرآنية. فالمنهجية الوضعية ليست كلها سلبيات على عكس ما يُتَوَهَّم من نقد أركون الشديد لها. فلولاها لما تقدمت معرفتنا بالقرآن خطوة واحدة ولظللنا رازحين عند المعرفة التقليدية.

(مادة قرآن)(*). وأما المقاربة الثالثة فهي تلك التي أعتمدها أنا وهي لا تزال في طور التبلور والتشكُّل. إني أحاول إنجازها من خلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هي أيضاً للتحديات العلمية التي كانت قد طُمِست حتى الآن. وأقصد بها التحديات التي يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مُصمَّم ومكتوب بصفته «أنتربولوجيا للماضي» أو «أركيولوجيا للحياة اليومية» بحسب تعبير جورج دوبي، وجاك لوغوف، وألفونس دوبرون(**). وأعترف الآن بأن شروحاتي آنذاك من أجل دعم هذه المقاربة الثالثة كانت سريعة ومختصرة أكثر من اللزوم، وذلك قياساً إلى المشروع النظري الضخم الذي أعلنته. ولكني لا أزال مصرّاً على القول بصحة المسار العام الذي اتبعته في تلك الدراسة. كنت قد تحدثت في ذلك البرنامج العام عن ضرورة الاستكشاف الألسني المتزامن للخطاب القرآني(***)

(*) دراسة أركون هذه صدرت كمقدمة عامة لكتابه قراءات في القرآن. والغريب أنه لم يتخذ أي باحث معاصر للدلالة على الناحية الإسلامية وإنما اختار السيوطي الذي يعود إلى القرن الخامس عشر! والسبب كما يقول هو أن المسلمين لم يضيفوا أي شيء جديد إلى ما قاله السيوطي عن القرآن قبل خمسة قرون! وهذا أكبر دليل على مدى جمود الدراسات القرآنية في الناحية الإسلامية. فلا يمكن مقارنتها بديناميكية الدراسات الاستشراقية. أنظر:
- M. ARKOUN: *Bilan et perspective des études Coraniques*, in Lectures du Coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

(**) يشير أركون هنا إلى ثلاثة من كبار مؤرخي فرنسا المعاصرين: (Georges Duby) و (Jacques Le Goff) و (Alphonse Dupront). والمقصود بأنتربولوجيا الماضي دراسة تاريخ المجتمعات السابقة كما يدرس عالم الأنتربولوجيا المجتمعات المعاصرة من خلال البحوث الميدانية على أرض الواقع. بمعنى أن المنهجية السردية الوصفية التي كانت متبعة سابقاً في علم التاريخ لم تعد تكفي، وإنما ينبغي أن نطبّق العلوم الاجتماعية كلها على دراسة الماضي لكي نحييه من جديد وكأننا نراه بأم أعيننا. هذا هو التجديد المنهجي الكبير الذي قدمته لنا مدرسة الحوليات الفرنسية. وأما أركيولوجيا الحياة اليومية فتعني الشيء نفسه.

(***) يقصد أركون بهذه العبارة استكشاف معاني كلمات القرآن في وقتها لا إسقاط معانينا الحالية عليها. وهذه هي القراءة التزامنية: أي ربط كل كلمة بالمعنى الذي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد. وهذه عملية ليست سهلة على الإطلاق، لأنها تتطلّب منا أن نغوص عميقاً في الزمن إلى الوراء. كما وتتطلّب منا أن ننسى أنفسنا حالياً والمعاني التي نعطيها لنفس الكلمات: ككلمة إيمان، كفر، شرك، جنة، نار، إلخ... ولحسن الحظ فإن جاكلين شابي قد نفّذت مشروعه بكل تمكن واقتدار. (أنظر: رب القبائل. إسلام محمد. باريس، منشورات نويزيس، =

وكذلك مزاوجته مع التحليل الأنتربولوجي لذات الخطاب. ولحسن الحظ فإن هذا المشروع النظري قد وجد له أخيراً من يطبقه في شخص الباحثة الفرنسية جاكلين شابي. فقد أصدرت مؤخراً دراسة تخصصية وافية ذات مستوى ممتاز وعميق بعنوان: «رب القبائل. إسلام محمد»، منشورات نويزيس، باريس، ١٩٩٧. لقد أصبحت المقاربة الثالثة ممكنة بفضل التقدم الذي حققته العلوم الاجتماعية والمكتسبات التالية للتبحُّر العلمي الاستشراقي.

كانت الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالمحرَّمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب(*). وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم. لماذا؟ لأن العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوماً من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته. هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محقَّقة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أو بلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرأون عليها أو على أمثالها خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة. وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي (أي زمني) للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي(**).

= ١٩٩٧).

- J. Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomed*, Paris, Noésis, 1997.

(*) هذا أمر طبيعي لأن القرآن يمثل قدس الأقداس. وبالتالي فتطبيق الدراسة العلمية عليه يعتبر جرأة ما بعدها جرأة، بل ويعتبر تدنيساً وكفراً. وذلك لأن الدراسة العلمية سوف تكشف عن تاريخيته في نهاية المطاف وسوف تربطه بظروف عصره الذي ظهر فيه. وهذا ما تحاول الأرثوذكسية الدينية أن تتحاشاه بأي شكل، بل وهذا ما تخشاه كل الخشية. ودليلنا على ذلك ما حصل في جهة المسيحية الأوروبية عندما حاولوا دراسة الإنجيل دراسة نقدية تاريخية، وكذلك الكشف عن تاريخية شخصية يسوع المسيح. فقد هاج الوعي الإيماني المسيحي عندئذ وحاول أن يمنع ذلك بوسائل شتى. وسوف يحصل في الإسلام نفس الشيء عندما تُنقَل الدراسات الاستشراقية عن القرآن إلى اللغة العربية مثلاً، أو اللغة الفارسية، أو التركية أو غيرها من اللغات الإسلامية. فالدراسة التاريخية تعتبر عدواناً صريحاً على التراث المقدس.

(**) كشف نولدكه وجماعته أن القرآن مرتَّب عموماً بعكس تاريخ النزول. وحاول جاهداً أن يتوصل إلى التسلسل التاريخي الحقيقي للآيات والسور وهذا عمل ليس بالسهل. ولاحظ أن آيات بعض السور محشورة في سور أخرى فحاول إعادتها إلى سياقها الأصلي. =

ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية على الإطلاق. وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص(*). أقصد قراءة أقل اعتماداً على الظنون والفرضيات والبحث عن الاحتمالات (على الرغم من ثقتها بالمناهج التي تستخدمها فإن جاكلين شابي لا تنجو من الكتابة بالطريقة الشرطية أو الاشتراطية). يبدو لي أنه من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر من الحالة اللامرجوع عنها والتي نتجت عن التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن، اللهمَّ إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله بشكل أفضل. ولكن هذه احتمالية مستبعدة جداً الآن وإن لم تكن غير مستحيلة. وقد تكون هذه الحالة نتجت أيضاً عن قلة اهتمام المعاصرين(**) بكل ما أصبح أساسياً بالنسبة للمعرفة التاريخية الحديثة. ولكن هذه المعرفة لم تعد توسع من أرضيتها ولا أسئلتها إذا ما حكمنا على الأمور من خلال الكتب الثلاثة التالية التي نشرت مؤخراً. وأولها: **مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن**، من نشر أندريو ريبين، مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٨٨. وثانيها: **مقاربات لدراسة القرآن**، من نشر ج. ر. هاوتنغ وعبد القادر أ. شريف، روتليدج، لندن، ١٩٩٣(***). وثالثها: **القرآن بصفته نصاً**، وكنا قد

- وكل هذا العمل الفيلولوجي (أو اللغوي) ما كان ممكناً لولا التقدم الذي حققته المنهجية الفيلولوجية الألمانية في القرن التاسع عشر. ومن المعلوم أن هذه المنهجية قد أثبتت نجاحها وفعاليتها أولاً عندما طبقت على تراث المسيحيين. وبالتالي فينبغي أن يكفَّ الإيديولوجيون العرب عن اتهام الاستشراق والقول بأنه يحاول تهديم الإسلام إذ يطبق المنهج التاريخي عليه...

(*) بمعنى أنه ما دمنا لم نتوصل بعد إلى نسخة محقَّقة تماماً عن القرآن فإن قراءتنا التاريخية له سوف تظل ناقصة. وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلها الاستشراق منذ نولدكه وحتى اليوم إلا أن تحقيق القرآن لا يزال يعاني من ثغرات مهمة. ويبدو أن هذه حالة لا مرجوع عنها لأن كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دُمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية. فلو بقيت نسخ أخرى معاصرة لهذه النسخة كمصحف ابن مسعود وغيره لاستطعنا التوصل إلى صورة أكثر تاريخية أو أكثر حقيقية للنص وكيفية تركيبه...

(**) بمعنى أن المعاصرين لزمن القرآن لم تكن المعرفة التاريخية هي شغلهم الشاغل كما هو حاصل الآن. كانت المعرفة الأسطورية أو الخيالية القائمة على حب التفخيم والمبالغة هي المسيطرة على وعي الناس. ولا تزال هذه العقلية مسيطرة على وعي الشعوب التي لم تدخل مرحلة العلم والحداثة التكنولوجية حتى الآن.

(***) المرجعان المذكوران هما: =

ذكرناه سابقاً، ولكن عنوانه أكبر من الدراسات المحتواة داخله باعتراف ناشره س. ويلد ومنظّم الندوة العلمية التي عقدت في بون. في الواقع أن جميع المساهمات الواردة في هذه الكتب الجماعية الثلاثة تخضع لمنهجية واحدة: هي المنهجية التاريخوية الفيلولوجية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي طيلة القرن التاسع عشر وحتى وقت قريب. فاستمرارية الإشكاليات التاريخوية والمجريات الفيلولوجية والفضول المعرفي الهامشي، كلها أشياء تسيطر على هذه الدراسات. إن أعراض الموقف السلبي الذي وجدناه لدى جوزيف ڤان ايس موجودة لدى كل هؤلاء الباحثين الذين يعتبرون أنفسهم خبراء في مجال تخصُّصي محدود ومحصور تماماً، وليسوا مفكرين أبداً(*).

ولكننا نعلم أن مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخوية. إنها تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملابسات هذا النص المؤسِّس. وعندما أقول آثار المعنى فإني أقصد بها تلك الناتجة عن النص المدروس كما تلك الناتجة عن كتابة الباحث نفسه، كما تلك المنتشرة داخل الأمة المفسِّرة. سوف أطرح المشكلة من جديد. نحن هنا أمام نص هو النص القرآني الذي تكمن مهمته الأولى المسجَّلة في طريقة صياغته اللغوية في أن يقول المعنى الصحيح والحقيقي عن الوجود البشري. وتكمن مهمته أيضاً في النصّ على القوانين الموضوعية، والمثالية

= - Andrew Rippin: *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an.* Oxford University Press, 1988.
- G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef: *Approaches to the Qur'an.* Routledge, London, 1993.

(*) مرة أخرى يعود أركون إلى نفس المسألة في نقده للاستشراق. فهم جامعو معلومات لا مفكرون. هناك فرق بين الباحث الأكاديمي المتبحّر في العلم والذي يعرف كل شاردة أو واردة عن موضوعه/ وبين المفكر أو الفيلسوف الذي يعرف كيف يعتصر هذه المعلومات لكي يخرج منها بنتائج جديدة لم يرها أحد قبله. ومعركة أركون مع المستشرقين الأكاديميين تشبه معركة نيتشه مع الأكاديميين ـ الفيلولوجيين أنفسهم في القرن التاسع عشر. ولهذا السبب تخلّى نيتشه عن الفيلولوجيا وانتقل إلى الفلسفة. فجمع المعلومات عن التراث ليس إلا المرحلة الأولى من مراحل البحث العلمي. بعدئذ تليها مرحلة تفكيك المواقع التقليدية أو الانغلاقات المزمنة لهذا التراث بالذات. ولكن المستشرق يرفض الانخراط في هذه المرحلة الثانية بحجة أنها من اختصاص المسلمين أو تخص شؤونهم الداخلية. . .

والمقدسة والتي لا يمكن تجاوزها. ويُطلَب من المؤمن التقيُّد الصارم بها من أجل الحفاظ على وجوده داخل المعنى الصحيح والحقيقي. هذا فيما يخص النص التأسيسي الأول. ولكن تفرعت عنه نصوص ثانوية تتجلّى وظيفتها في صياغتها اللغوية أيضاً: كأن يقول المفسرون والخطاب الشائع: يقول الله، أو قال تعالى، أو جاء في الحديث... وتكمن وظيفة هذه النصوص الثانوية(*) في تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثّفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة. إن تأبيد هذا الوهم - أي وهم التواصلية والاستمرارية - يتم ضمن المدة الطويلة للتاريخ. هكذا نجد أن النص القرآني هو عبارة عن بنية محرّكة للوجود(**) ومُترجَمة إلى تجسيدات وجودية عديدة ومتغيرة. فهل يحق للباحث في مواجهة بنية كهذه أن يفصل بين معرفة الوقائع الهامشية، وبين نقد الخطاب النبوي بصفته خطاباً محركاً للوجود أو حتى موجداً للوجود؟ (نلاحظ بهذا الصدد أن كلمة إيجاد العربية أكثر تعبيراً عن السببية من الكلمة الأجنبية existentiation). ونقصد بذلك أن الخطاب النبوي يعطي الشكل والمضمون والتوجه للوجود المُحيَّن (أو المجسَّد في كل مرة) للمؤمنين. فهل يحق لنا أن نفصل باستمرار وبشكل منتظم بين هذين الشيئين المترابطين كما تفعل المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية المعروفة(***)؟ في الواقع أن كلمة

(*) المقصود بالنصوص الثانوية كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن والحديث: كالتفسير، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، إلخ... وهي نصوص تعلق على النص المؤسِّس (أي القرآن) وتشرحه. وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية معه. وبالتالي فله قدسيته أيضاً. فهم يستمدون قدسيتهم من قدسية القرآن. وهكذا يصبح حتى كلام الشيخ المعاصر معصوماً تقريباً لأنه لا ينفك يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت. وهكذا يتم خلع القدسية على الوجود كله...

(**) بمعنى أن القرآن يحرّك الوجود في كل جيل لأن كل جيل يقرؤه ويفسره ويستمد منه المعنى ويعيش عليه. وبالتالي فلا يمكن اعتبار القرآن كتاباً ذا قيمة تاريخية فقط. فما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الطقوس والشعائر، وعن طريق تلاوته فسوف يظل حياً، محركاً للوجود. أما إذا انتصرت العلمانية يوماً ما في البلدان الإسلامية فسوف يتحول عندئذ إلى كتاب ذي قيمة تاريخية أساساً.

(***) مرة أخرى يعود أركون إلى نقد الاستشراق من هذه الزاوية: زاوية فصل القرآن كوثيقة تاريخية/ عن كونه كتاباً دينياً يخلع المعنى على وجود المؤمنين. فلا يمكن أن ندرسه كوثيقة تاريخية كما يفعل المستشرق الوضعي. وإنما ينبغي أن نأخذ البعد الإيماني بعين الاعتبار وندرسه أيضاً أو ندمجه في الدراسة العلمية. فهو كل واحد لا يتجزأ. هذا لا =

مقاربات (بالجمع) الواردة في عناوين كتب المستشرقين الثلاثة تدل على مدى حذر هؤلاء المستشرقين وحيطتهم عندما يدرسون النص المؤسِّس للإسلام. لهذا السبب فإني أنتقدهم وألحّ كثيراً على استخدام مصطلح الباحث المفكر، وليس الباحث فقط. لماذا؟ لأني أريد أن أقوم برد فعل ضد العقل السكولاستيكي (المدرساني)(*) المهيمن على الدراسات الاستشراقية. فهذا العقل المتعجرف يفرض تحديداته ومناهجه ليس عن طريق الهيبة الفكرية التي تخلق لدى القارىء مديونية المعنى تجاهه، وإنما عن طريق آليات السلطة الجامعية الأكاديمية المتضامنة هي أيضاً مع الفلسفة السياسية للدول «الحديثة». وهذا يشبه ما كان يحصل سابقاً عندما كان رجال الدين وحرّاس الأرثوذكسيات الدينية يتضامنون مع اللاهوت السياسي للدول والأنظمة الحاكمة قبل الثورة العلمانية(**).

إن المفاهيم التي أدخلتُها في هذه الفقرة وكل تلك التي أستخدمها على مدار هذه الدراسة سوف تنفّر الكثير من القراء أو تثقل عليهم. بل وربما أزعجت حتى الباحثين غير المتعوّدين على خطاب العلوم الاجتماعية، أو على خطاب اللاهوت المسيحي المهتم بالتحديات التي يقذفها النقد الحديث في وجه الفكر

- يعني بالطبع أنه لا ينبغي أن يُدرّس كوثيقة تاريخية! على العكس، هذا أول عمل ينبغي أن نقوم به. ومن هذه الناحية فإن عمل المستشرقين مهم جداً ولا غبار عليه.

(*) وهو ذات العقل الذي ينتقده بيير بورديو في كتابه الأخير: تأملات باسكالية (نسبة إلى الفيلسوف الكبير باسكال). وهو عقل يهيمن على الجامعات ومراكز البحوث منذ زمن طويل. وقد ثار عليه أيضاً ميشيل فوكو وورولان بارت وغيرهما في الستينات والسبعينات. ويقصد أركون بمديونية المعنى أن الناس لا يتبعون هذا العقل السكولاستيكي لأنهم مقتنعون به أو معجبون جداً به إلى درجة الشعور بالمديونية تجاهه. وإنما يتبعونه خوفاً منه لأنه يمثل السلطة الأكاديمية التي تعيّن الأساتذة أو ترفّعهم، إلخ. . .

(**) غريب أمر البشر! ما إن ينتهوا من قيود معينة حتى يدخلوا في قيود أخرى. فقبل نظام الحداثة العلماني كانت السلطة الدينية تخنق الأنفاس في أوروبا. ثم تحرروا منها عن طريق تأسيس هذا النظام الجديد العلماني. والآن وبعد أن تراكم هذا النظام العلماني على نفسه طيلة مائتي سنة راح يخلق قيوده الجديدة بنفسه. وأصبحنا مضطرين للنضال من أجل التخلص من هذه القيود الجديدة كما ناضلت الأجيال السابقة من أجل التخلص من قيود العقل الديني الأرثوذكسي. ولكن ينبغي أن نعترف ويعترف معنا أركون أيضاً بأن النظام العلماني الحديث يسمح بحرية الاختلاف أكثر بكثير من النظام اللاهوتي القروسطي. . .

الديني(*). لا ريب في أن جوزيف ڤان ايس كان يفكر باللاهوتيين الطليعيين عندما ترك للمسلمين مسؤولية إنجاز ذات المهام التي أنجزها اللاهوتيون المجدّدون في الجهة المسيحية. ولكن اعتراضي على ڤان ايس يبقى قائماً فيما يخص الانخراط الابستمولوجي والمعرفي العميق للباحث في مجال بحثه. فالواقع أن التقدم الذي سيحققه الفكر النقدي بالمعنى الذي أحدده انطلاقاً من المثال القرآني سوف يعود بالفائدة على الفكر بشكل عام وليس فقط على الفكر العربي أو الإسلامي(**). إنه سيعود بالفائدة على الفكر البشري بصفته جهداً عاماً تقوم به الروح البشرية لكي تجعل حدود الجهل والظلام تتراجع باستمرار. سوف نسجل على أي حال الملاحظة التالية في ختام هذه الفقرة: هناك مؤشر كاشف وذو دلالة وهو انعدام الجهاز المفهومي الاستكشافي أو المستقبلي في الكتابات الأكثر حداثة من حيث الزمن والأكثر توثيقاً وتبحُّراً فيما يخص دراسة القرآن والتراث الإسلامي.

حانت اللحظة الآن لكي نقول كلمة عن إسهام جاكلين شابي في مجال الدراسات القرآنية، وذلك بانتظار أن أعمّق التحليل الذي أزمع تكريسه لكتابها. أشعر بالسعادة فعلاً لأن أشير إلى كتاب قيّم مثل هذا الكتاب، كتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكر ويسعى إليه. إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، ابستميائية وابستمولوجية، في الكتابة

(*) اللاهوت المسيحي الحديث مهم جداً وينبغي على كل مسلم الاطلاع عليه لمعرفة كيف قام الفكر المسيحي بجهد كبير على نفسه لكي يتصالح مع الحداثة والمتغيرات المستجدة. فاللاهوتيون الطليعيون في الغرب هم الذين يتحدثون الآن عن لاهوت ما بعد الحداثة في حين أن المسلمين لا يزالون يتخبطون في لاهوت ما قبل الحداثة: أي لاهوت العصور الوسطى. وڤان ايس يقوم بالبحث التاريخي على أفضل وجه ويترك مهمة استخلاص النتائج اللاهوتية من بحوثه لعلماء اللاهوت الطليعيين في الإسلام. ولكن المشكلة هي أن هؤلاء غير موجودين حتى الآن، وإن كان بعضهم قد ابتدأ ينحو باتجاه الحداثة كالرئيس الإيراني محمد خاتمي.

(**) بمعنى أن دراسة القرآن دراسة علمية سوف يعود بالفائدة ليس فقط على المسلمين أنفسهم وإنما على البشرية كلها. وذلك لأنه سيضع العلوم الاجتماعية الحديثة على محك نص آخر أو مثال آخر غير المثال المسيحي. وعندئذ سوف نعرف فيما إذا كانت العلوم الاجتماعية تنطبق على القرآن مثلما تنطبق على الإنجيل أم أنه ينبغي أن نجري بعض التعديلات عليها، وكيف، إلخ... إننا سوف نعطي المناهج الحديثة فرصة تجريب نفسها على مثال آخر ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية.

التاريخية عن القرآن(*). إن المؤلفة ترسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى. ولكن على الرغم من ذلك فلها ميزة القيام بدمج هذا المجال الموضوع منهجياً على حدة داخل أرضية التحري والبحث التاريخي. وينتج عن ذلك تقدم حقيقي ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضاً وبشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخية لمنشأ هذا الإيمان الذي سوف يصبح المصدر الذي لا ينفد، والمحرِّك القوي دائماً لكل العمل الجماعي للإسقاط العقلي على هذه اللحظة التدشينية(**). كما وسيصبح المصدر الذي لا ينفد للتضخيم الأسطوري والإيديولوجي والمعنوي الدلالي والإبداع الفكري والمؤسساتي والفني(***). وكلها أشياء لا تزال تتواصل وتتعقد أو تتشعب تحت أعيننا حتى اليوم. إن المؤرخ أصبح يستولي اليوم على مفاهيم أنتربولوجية من مثل الأسطورة والمخيال الاجتماعي. وهو إذ يستولي عليها يستطيع أن يجمّع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغييرية مختلفة منعكسة في الآيات المكّية المعادة

(*) هذا هو الكتاب الاستشراقي الثاني الذي يحظى بإعجاب محمد أركون بالإضافة إلى كتاب جوزيف فان ايس. ويبدو أن الباحثة قد ذهبت بعيداً في أرخنة كل ما نُزعت عنه تاريخيته على مرّ القرون. لأول مرة يتجرأ باحث على أرخَنة النص القرآني إلى مثل هذا الحد. لقد كشفت عن تاريخيته، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية. ولذلك فهو يصدم كثيراً حساسية المؤمن التقليدي.

(**) لفهم كل هذا الكلام سوف نقول ما يلي: إن لجاكلين شابي ميزة دمج القرآن داخل الدراسة التاريخية وتطبيق هذا المنهج العلمي بكل صرامة ودقة عليه. فقد كشفت عن كيفية انبثاق الإيمان الإسلامي من خلال مجريات لغوية وتاريخية معينة. وهكذا درست مفردات القرآن بدقة وربطتها بظروف عصرها للتوصل إلى ذلك. ومن المعلوم أن هذا الإيمان هو الذي أصبح فيما بعد المحرك القوي للتوسع الإسلامي والفتوحات. وهو مرتبط باللحظة التدشينية: أي بلحظة ظهور القرآن لأول مرة في الجزيرة العربية.

(***) تحول الإيمان القرآني فيما بعد إلى إيمان إسلامي مرتبط بالأمبراطورية الأموية فالعباسية. وتعرّض بطبيعة الحال لبعض المتغيرات والتعديلات. فقد أصبح أكثر إيديولوجية و «أسطرة» من لحظة البداية. وهذا ما يحصل عادة لكل الحركات (أو العقائد) التاريخية الكبرى. تبتدىء بريئة، متفجرة من الأعماق، ثم تتحول إلى إيديولوجيا للنظام السياسي. بل إن الإيمان القرآني تحوّل اليوم على يد الأصوليين إلى بعبع أو فزّاعة مخيفة، وهذا ما لم يكن عليه في البداية. إن القراءة التاريخية للقرآن هي وحدها التي تحررنا من كابوس الأصوليين والمتطرفين المتشددين، وتكشف الأمور على حقيقتها.

بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعي(*). وهذا يعني في ذات الوقت أنها محرَّرة من المعاني الزائدة (أو الإضافية) التي تسقطها عليها القراءات التقويّة اللاحقة. وهكذا نتتبّع لحظة فلحظة التشكل الاستهلالي (أو التدشيني) العفوي لعقلانية فوق قبلية، أي تتجاوز القبائل. كما ونتابع ولادة جهاز مفهومي وليد وترسخه في الاستخدام اللغوي لفئة اجتماعية محدودة، وكذلك في عقائدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة أو المحدودة العدد في البداية يُدَلّ عليها بأسماء من مثل: أناس، عشيرة، قوم. وهي مستهدفة من قبل القرآن بصفتها الفئة التي يُوجَّه إليها الخطاب، والتي ستصبح شيئاً فشيئاً الخصم الجدلي والعامل غير الإرادي الذي أدى إلى التحول التاريخي. ومن المعروف أن هذا التحول قد حُورِب ورُفِض وجُحِد في مكة قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبي «المسلّح» بشكل مزدوج(**). بمعنى أنه أضاف السلاح العسكري إلى السلاح الأوّلي الذي كان يمتلكه منذ البداية: أي سلاح الكلام الكاشف (أو كلام الكشف، أي الوحي). فيما بعد راحت القراءة الإيمانية للأحداث التي حقّقها أو كشف عنها المؤرخ الأنتربولوجي عن طريق البحث الأركيولوجي تحول هذه الأحداث بالذات إلى أبطال حكاية تأسيسية واسعة ودائمة(***) (المقصود بالأبطال هنا الشخصيات المتصارعة داخل الحكاية أو ملحمة

(*) يبدو أن جاكلين شابي قد نجحت نجاحاً ممتازاً في ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعي: أي بظروف وبيئة شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي. وهكذا نزعت عنها غطاء التعالي لكي تغرسها في التاريخية. ويبدو أن نجاح العقلانية القرآنية عائد إلى تشكيلها لعقلانية واسعة تتجاوز كل العقلانيات القبلية الضيقة التي كانت سائدة آنذاك. وجاكلين شابي تتابع لحظة فلحظة كيفية تشكل هذه العقلانية الفوق ـ قبلية من خلال تحليلها الدقيق لمفردات المعجم القرآني.

(**) لنترجم كلام أركون الذي يحتاج غالباً إلى أكثر من ترجمة. يقصد أركون أن الفئة المؤمنة بدعوة محمد كانت قليلة العدد في البداية ولم تكن تدعى المؤمنين آنذاك وإنما فقط: أناس، عشيرة، قوم. أما تسمية «المؤمنين» فجاءت فيما بعد واتخذت كل ذلك المعنى الإيجابي والدلالة اللاهوتية القوية. فقد رفض الخطاب القرآني في البداية من قبل العدد الأكبر من الناس في مكة، واتهم محمد نفسه بأنه شاعر أو مجنون (ورد ذكر ذلك أكثر من مرة في القرآن).

(***) المقصود بالمؤرخ الأنتربولوجي هنا جاكلين شابي. فهي التي حفرت عن الأعماق لكي تكشف عن المعاني الأصلية لألفاظ القرآن: أي المعاني الكامنة تحت المعاني الإسقاطية أو اللاهوتية التي أضافها المسلمون فيما بعد أو خلعوها على القرآن. وهكذا حوّلوا تلك =

التأسيس. وهم أولاً المعارضون في مكة، ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة. وهذا ما تعبّر عنه اللغة الأرثوذكسية الإيمانية بمصطلحاتها التالية: كافرون أو منافقون/ ضد المؤمنين والمهاجرين والأنصار)(*). إن حكاية التأسيس أو ملحمة التأسيس البطولية تحتاج هي الأخرى أيضاً إلى نفس الحفر الأركيولوجي من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة/ وبين التهويلات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى. وهي تضخيمات يقوم بها المخيال الديني بالطبع.

هكذا نجد أن جاكلين شابي تتجاوز الصرامة العلموية للمنهجية التاريخية ـ النقدية التي كانت قد فرضت أحكامها منذ القرن التاسع عشر. وفرضت تقسيماتها الزمنية والموضوعاتية وتحديداتها للواقع أو للموضوع المدروس. كما وفرضت نزعتها المعروفة في البحث المهووس عن أصول الكلمات (فيما يخص هذه النقطة الأخيرة نلاحظ أن جاكلين شابي لا تنجو من هذا العيب حتى الآن بنفس النجاح). كما وفرضت هذه المنهجية الفيلولوجية المعروفة هوسها في البحث عن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور منذ أقدمها وحتى اليوم(**). وهي إذ تنهوس بذلك تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت

= الأحداث التاريخية إلى ملحمة أسطورية لعب الخيال دوراً كبيراً في تضخيمها وتوسيعها كما يحصل عادة في مثل هذه الظروف. هنا يكمن الفرق بين القراءة الإيمانية/ والقراءة التاريخية للتراث. ويرى أركون أنه ينبغي تطبيق نفس المنهجية الأركيولوجية على فترات الإسلام اللاحقة وليس فقط على فترة القرآن. فعمل التبجيل والتقديس خلع عليها هي أيضاً وليس فقط على لحظة القرآن.

(*) الكافرون والمنافقون كانوا فئة بشرية محددة بعينها ومعروفة في مكة. وهي فئة المعارضين للتبشير الجديد أو غير المصدقين له. وقد تم تسفيههم والحطّ من قيمتهم عن طريق دعوتهم بالكافرين والمنافقين. وأما الذين وافقوا وصدقوا فوصفوا بأعلى تسمية إيجابية: أي المؤمنين. ولكن كلمة مؤمن أو كافر كان لها معنى أصلي غير المعنى اللاهوتي الذي خلع عليها فيما بعد. وهذا ما تحفر عنه جاكلين شابي.

(**) هنا يوجه أركون نقداً آخر للمنهجية الاستشراقية، منهجية تاريخ الأفكار المثالي أو التقليدي. فهذه المنهجية يكمن كل همّها في البحث عن النسب والتسلسل الخطّي للأفكار. بمعنى أنها لا تدرس الفكرة من خلال تفاعلها مع سياقها الحي في المجتمع، وإنما من خلال البحث عن أصلها في عصر سابق، ثم في عصر أسبق، إلى ما لا نهاية... هكذا لا يدرسون الفلسفة العربية ـ الإسلامية لذاتها وبذاتها وإنما من خلال =

فيها هذه الأفكار. وهو سياق الحاضر الذي يضجّ بتفاعلات الحياة والإبداع والابتكار (أقول ذلك وأنا أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية(*) وذلك على حساب إبداعيته الأدبية والروحية. ومن المعلوم أن هذه الإبداعية ناتجة عن الاستخدام الديناميكي التغييري الذي يجريه على اللغة والفكر وذلك تحت الضغط المزدوج لطوباوية أساسية عظمى وللممارسة العملية المحسوسة التي جسدتها في التاريخ). لا ريب في أن الباحثة قد حافظت على الهمّ الفيلولوجي (أو على المنهجية الفيلولوجية) ولكنها أغنتها وأخصبتها عن طريق المكتسبات المنهجية والمصطلحية التي قدمتها الألسنيات الحديثة(**). ومن أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي/والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً. فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. ومن هذه المكتسبات أيضاً التخلّي عن الهوس الإيتمولوجي الباحث عن معاني أصول الكلمات باستمرار وإحلال الحقول المعنوية وشبكات ظلال المعاني محله(***). وكل ذلك يتم بفضل التحليلات المجهرية الدقيقة جداً

= إعادتها إلى الأفكار الفلسفية الإغريقية. وهكذا يضيعون كل وقتهم في البحث عن الأصول وكأنه لا جديد تحت الشمس.

(*) وهذا ما تفعله المنهجية الفيلولوجية مع القرآن. فهي لا تدرس أفكاره أو موضوعاتها لذاتها وبذاتها: أي من خلال تفاعلها مع بيئة شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة ومع الأحداث الجارية في المجتمع، وإنما من خلال مدى علاقتها مع الأفكار التوراتية والإنجيلية السابقة عليها. وهكذا ترد كل فكرة أو كل قصة قرآنية إلى أصلها في التوراة والإنجيل. لا ريب في أن هذه المنهجية مشروعة وضرورية كمرحلة أولى من مراحل الدراسة. لا ريب في أنها تضيء لنا القرآن بطريقة لم يسبق لها مثيل عن طريق ربطه بالوحي التوحيدي السابق له. فمعظم قصص القرآن موجودة في كتب اليهود والمسيحيين. ولكنها لا تكفي. ينبغي أن نضيف إليها المنهجية البنيوية والسوسيولوجية والتزامنية.

(**) مثّلت الألسنيات الحديثة (La linguistique moderne) ثورة في الستينات بالقياس إلى المنهجية الفيلولوجية (La philologie) الموروثة عن القرن التاسع عشر. فعلم اللغة(أو فقه اللغة) تطور كثيراً خلال الخمسين سنة الماضية، بل وأدى إلى إحداث الثورة البنيوية. وأصبح علم الألسنيات أثناءها رائد العلوم الإنسانية الأخرى: كعلم التاريخ، والاجتماع، الخ...

(***) بمعنى أن عالم اللغة لم يعد يصرف وقته في البحث عن المعنى الأصلي (أو الإيتمولوجي) لكلمة ما، بقدر ما يبحث عن المعاني الحافّة أو المحيطة التي قد تثيرها حولها. وعلم الألسنيات يفرق بين المعنى الحرفي (أو القاموسي) للكلمة، والمعنى المجازي أو ظلال المعنى. أما المنهجية الفيلولوجية فكانت دائماً مهووسة في البحث =

والصبورة. وهي تحليلات تمزج بين الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات، والتحرّي العرقي ـ اللغوي، وربط الكلمات القرآنية (أو إعادة ربطها) بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة (أي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي). وكل ذلك يتم عن طريق استخدام المصادر التاريخية المتاحة. وهي مصادر نعرف مدى هشاشتها ونقصها، ثم بشكل أخص نعرف مدى العمليات التحويرية التي تعرضت لها. ونقصد بها عمليات التنكير أو التقنيع، ثم الحذف والانتخاب، ثم التحوير، ثم التصعيد والتسامي، ثم جعل الأشياء متعالية، وجوهرية، ومقدّسة، ومُؤسطَرة، ثم أدلجتها اليوم(*) بشكل فظ أو خشن. لا أملك الوقت الكافي هنا لكي أبيّن مدى أهمية هذه المصطلحات المجمّعة هكذا في عبارة واحدة. أقصد أهميتها بالنسبة للمنهجية التاريخية. وكنت قد استخدمتها غالباً في الماضي لكي أُحلّ القراءة الجديدة محل القراءة القديمة (أو المنهجية الجديدة محل المنهجية القديمة). فالمنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر. وأما المنهجية القديمة فتجمّد هذه الجدليات وتتجاهلها عن طريق تحويل الأفكار المتحركة، والتصورات العابرة أو العرضية، وآثار الحقيقة، وعلاقات القوى المؤقتة، والتحديدات الوظائفية أو الاعتباطية، إلى جواهر خالدة(**)، وماهيّات مقدسة لا تُمَسّ، وحقائق

= عن أول معنى اتخذته الكلمة في العصور السابقة، وكيف تغير هذا المعنى أو تحول من خلال العصور. وهذا شيء مشروع ومفيد، ولكن لا ينبغي أن ينسينا أن الكلمة مستخدمة حالياً في سياق آخر غير السياقات القديمة. وإن ما يهمنا هو معناها في سياقها الحالي أو في النص الحالي الذي ندرسه.

(*) يقصد أركون بأن المصادر (أو المؤلفات) الإسلامية الأولى الموثوقة قليلة جداً. نقصد المصادر التي تعود إلى فترة الإسلام الأولي. وهي على قلتها راحت تتعرض للتحوير والتحريف، ثم للأدلجة والأسطرة. ولكن هذه الأدلجة لم تصل في أي يوم من الأيام إلى مثل هذا المستوى الفظ والمزعج الذي وصلته اليوم على يد الحركات الأصولية. فحتى مجيء العصر العباسي كانوا لا يزالون يحترمون حقائق التاريخ إلى حد ما، وأما اليوم فقد اضمحلت التاريخية نهائياً حتى انعدمت...

(**) يقصد أركون بالجدليات الاجتماعية حركة المجتمع والأحداث المتناقضة والمتداخلة التي تحصل فيه. وهي أشياء تؤثر على اللغة والفكر. لأن الفكر ليس واقفاً في الفراغ أو في السماء وإنما هو داخل المجتمع ويتأثر بما يحصل فيه. وحتى الدِّين نفسه فإنه داخل المجتمع وليس فوقه. والدليل على ذلك أن المجتمع المتقدم المستنير يكون تديّنه متسامحاً، منفتحاً. والمجتمع الفقير المتخلف يكون تدينه متشدداً، ضيقاً. هذا ما =

أنطولوجية ومتعالية، ونواميس أخلاقية وتشريعية تتعالى على كل تدخل بشري.

لم تكتف الباحثة بتطبيق هذه المنهجية الجديدة في الدراسة على النص القرآني، وإنما مدّتها لكي تشمل كل المصادر الإسلامية المستخدمة في الدراسة: أي كتب التاريخ العربي ـ الإسلامي، وكتب الحديث النبوي، والحكايات المؤطّرة للتفسير، وكتب السيرة النبوية أو سير الصحابة، وتوسّعات المخيال التوراتي ـ القرآني أو تسرّباته في التجارب الصوفية، والإسرائيليات، وسير حياة الأنبياء، وأساطير إدخال الشخصيات الرمزية التأسيسية كالنبي إبراهيم في البانتيون العربي والطقوس العربية الدائرة حول الكعبة. كل هذه الأدبيات الثرية استعيدت من قبل الباحثة وطُبّقت عليها منهجية الحفر الأركيولوجي العميق. وبالتالي فلم تعد الباحثة تضيع وقتها في الخصومات الدائرة حول المصادر القديمة، أو حول صحتها أو عدم صحتها، أو حول صحة الوقائع الوضعية المخلّصة من شوائب «الأساطير» و «الحكايات الشعبية» والهذيان الحالم للخيال التقوي الورع. وهذا ما كانت المنهجية التاريخوية ـ الفيلولوجية قد فعلته لزمن طويل(*). ثم جاءت المادية الديالكتيكية لكي تقوّي من هذا الاتجاه عندما كانت الماركسية الأرثوذكسية أو الدوغمائية تنشر عقلانيتها المسطّحة في كل مجالات المعرفة. وضمن هذا المنظور، أي منظور المنهجية الجديدة، لم تعد الباحثة تستخدم التفاسير الكلاسيكية الكبرى كمرجعيات عليا ذات مصداقية من أجل إضاءة المضامين المعنوية للمفردات القرآنية، كما فعل الاستشراق الكلاسيكي ولا يزال يفعل حتى الآن، وإنما أصبحت تعامل كل التفاسير بصفتها نصوصاً تُدرَس لذاتها وبذاتها: أي نصوصاً مرتبطة بالسياقات التاريخية المتغيرة لإنتاجها واستقبالها، ثم إعادة إنتاجها أو تكرارها(**).

= تعتقده المنهجية الجديدة. أما المنهجية القديمة فتحوّل كل ذلك إلى جواهر خالدة أو ماهيّات مقدسة...

(*) بالطبع فإنه من المفيد فرز الصحيح عن الخاطىء في المصادر القديمة والتثبّت من صحة الوقائع والتواريخ، إلخ... ولكن لا ينبغي أن نضيع كل وقتنا في ذلك. فحتى المصادر المزوّرة أو المضخّمة أو المبالغ فيها تعطينا فكرة عن أناس تلك العصور. حتى الأساطير والحكايات الشعبية يمكن أن تدلنا على عقلية الناس. وبالتالي فلا ينبغي إهمالها أو احتقارها بحجة أنها غير صحيحة. وإنما ينبغي أن تُدرَس (أو تدمج في الدراسة).

(**) يقصد أركون أن هذه التفاسير تدلنا على عقلية الناس الذين ألّفوها وتعطينا معلومات عن عصرهم، أكثر مما تدلنا على لحظة القرآن. وبالتالي فينبغي أن تدرس بذاتها ولذاتها، لا أن تتخذ فقط كوسيلة لفهم معاني ألفاظ القرآن. فالواقع أنها أسقطت على القرآن معاني =

إذا كنت قد توسعت قليلاً في الحديث عن هذه الدراسة التخصصية المتعمّقة فذلك لأنها تقدم مثالاً مقنعاً وواضحاً على الأولوية المنهجية للقراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية ثم على محدوديتها أو حدودها أيضاً. فهي قد أثبتت فعاليتها ونجاحها أثناء تطبيقها على النص الديني المؤسِّس. أما الحدود التي أتحدث عنها فهي تلك التي يفرضها المؤرخ على نفسه بعدما ينتهي من استغلاله للوثائق التاريخية أو اعتصارها حتى آخر قطرة(*). ولكننا نرى فيما يخص الموضوع الذي يهمنا أن المؤرخ يقودنا إلى نقطة التماسّ والتوتر القصوى بين موقفين متمايزين للروح البشرية: موقف يحصر المعرفة بالمعلومات النظرية والعملية التي تنتجها الاختصاصات العلمية المختلفة، وموقف يستقبل التعاليم الموثوقة والقابلة للتعميم كونياً لهذه الاختصاصات بالذات. ولكن هذا الموقف الثاني فيما يفعل ذلك يفسح مكاناً ما لما يمكن أن ندعوه: **بسياسة الأمل**(**). (يتيح لنا هذا المفهوم أن ندمج في علم النفس التاريخي وفي علم الاجتماع الديني كل التطورات اللاهوتية الخاصة بتاريخ النجاة، والبحث عن النجاة، والأمل الأخروي).

لأوضح الآن ما أقصده بكل ذلك. إذا كانت الإمكانيات الحالية للبحث التاريخي تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمي لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية ـ اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وأن عليه بالتالي أن يغيّر من مكانته المعرفية(***)،

= عصرها وحاجياتها، وهي مختلفة عن عصر القرآن وحاجياته. وبالتالي فلكي نفهم معاني كلمات القرآن بشكل تزامني ينبغي أن نتموضع في لحظة القرآن ذاته، لا في لحظات تالية عليه. هذا لا يعني بالطبع أنها ليست مفيدة. ولكن ينبغي أن نكون حذرين في استخدامها...

(*) بمعنى أن المؤرخ المحترف يرفض أن يذهب إلى أبعد مما تسمح به منهجيته المادية في التحرّي والاستكشاف. فهنا تقف حدوده أو حدودها. ولكن فيما وراء هذه الحدود تقع قارة كاملة تتطلب استكشافاً وبحثاً. وهذا ما سيتحدث عنه أركون لاحقاً.

(**) بمعنى أن هذا الموقف الثاني يفتح الآفاق على ما يتجاوز الواقع المحسوس وقوانينه الوضعية. إنه يفتح على تلك القارة الغنية من الأحلام والآمال بحياة أخرى بعد الموت. إنه يرفض قطيعة الموت العدمية، ويرفض أن ينتهي كل شيء مع القوانين الوضعية أو الفيزيائية للعالم. فالأجيال المتلاحقة من المؤمنين والتي اعتقدت بوجود حياة بعد الموت، أو وجود الجنة والنار والثواب والعقاب، ينبغي أن تُدرَس كل أحلامها وآمالها من خلال علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني.

(***) السؤال الذي يطرحه أركون عميق جداً ويستحق وقفة خاصة. فالمؤرخة المحترمة =

فإن ورشة جديدة من العمل تنفتح أمامنا. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا عندئذ هو التالي: كيف نقيم العدل والانصاف، بصفتنا مؤرخين أيضاً، بين مكانتين معرفيتين متمايزتين تماماً للقرآن؟ أقصد مكانة القرآن المكّي المعاد إلى حقيقته التاريخية واللغوية المحسوسة بصفته نصاً متمايزاً عن النص المدني كما عن النص الذي سيفرض نفسه لاحقاً تحت اسم المصحف(*). ثم مكانة المصحف الذي أفضّل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق والذي استهلكته الأمة المفسِّرة وعاشت عليه طيلة قرون وقرون وسوف تستهلكه أيضاً طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلاً، أي وحياً معطى يلغي أو يبطل المكانة الأولى التي عرّاها المؤرخ أو كشف عنها النقاب. وهو يلغيها من خلال التأويل والحياة المعاشة، وبالتالي داخل المسار التاريخي(**).

لا يمكن للمؤرخ الحديث أن يشطب على هذه المسألة بجرة قلم أو أن يهملها بحجة أنها مسألة تخص المؤمنين فقط. وذلك لأن المؤرخ نفسه هو الذي يعرّي المكانة الجديدة للاعتقاد والإيمان ضمن مقياس أن عمله التاريخي يفرض نفسه بشكل إجباري وملزم من الناحية الفكرية. فلا أحد يستطيع أن يعترض عليه لأنه

= استطاعت أن تثبت تاريخية القرآن عن طريق التمحيص التاريخي الدقيق. وقلبت بالتالي من مكانته المعرفية: فبعد أن كانت قدسية متعالية، أصبحت أرضية واقعية. وهذا شيء خطير جداً وصادم بالنسبة لحساسية كل مسلم (حتى ولو لم يكن مؤمناً). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإننا نعرف أن القرآن اتخذ على مرّ العصور مكانة متعالية وتنزيهية بالنسبة لجميع المسلمين. وكان يمثل المعنى النهائي والأخير. فكيف نوفق بين هاتين المكانتين المعرفيتين للقرآن؟

(*) هذا يعني أن هناك ثلاثة أنواع من القرآن، أو لنقل ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة القرآن المكّي، والمرحلة الثانية هي مرحلة القرآن المدني (بعد أن هاجر النبي إلى المدينة)، والمرحلة الثالثة تمت بعد موت النبي في عهد عثمان (جمع المصحف). وأركون يفضل أن يدعو المصحف بالنص الرسمي المغلق والناجز لأنه فرض بشكل رسمي من قبل الدولة الوليدة ولأنه اعتبر نهائياً بعدئذ.

(**) لا يعترف الوعي الإيماني التقليدي بكل هذه العمليات التي قام بها المؤرخ. بل ويعتبر اكتشافاته والنتائج التي توصل إليها بمثابة الكفر. وهنا يكمن الصدام المروّع بين الوعي الإيماني/ والوعي العلمي أو التاريخي. ويحاول أركون كعادته التوفيق بين هذين الموقفين أو قل يحاول أن يخفّف من وطأة الكشف العلمي على الوعي الإيماني عن طريق أخذ الإيمان بعين الاعتبار: أي بصفته حقيقة موضوعية أو ظاهرة موضوعية مثله في ذلك مثل أي ظاهرة أخرى.

مدعوم علمياً وبالوقائع. ويمكن أن نقدم كجواب أولي على هذه المسألة العويصة ما يلي: ينبغي أن نطبق نفس المنهجية ونفس المجريات التفكيكية على كل تاريخ المجتمعات التي انتشر فيها هذا الوحي المُعْطَى وقُبِل وفُسِّر وتُرجِم عملياً إلى قوانين أخلاقية وتشريعية وسياسية ومعنوية وجمالية وروحية. كنت قد اقترحت، لتوضيح هذه المسألة، مفهوم مجتمعات الكتاب بالمعنى القرآني/ والكتاب بالمعنى العادي وشملت به ليس فقط المثال الإسلامي، وإنما أيضاً المثالين اليهودي والمسيحي. لماذا فعلت ذلك؟ لكي أدمج معطى الوحي داخل القوى المولِّدة لتاريخ هذه المجتمعات قبل أن يُحطّ من قدره ويُهمَّش، بل وحتى يحذف كلياً من قبل الثورات العلمية والسياسية الحديثة(*). إن المؤرخ الحديث إذ يهمل دراسة الوحي كمعطى موضوعي يعني أنه يرفض توسيع نطاق عمله ويترك لعالم اللاهوت والفيلسوف أمر الانشغال بمهمة تقع على كاهله في الواقع. إن رفضه هذا يعني في حقيقة الأمر أنه يتبنّى فلسفياً الأمر الواقع(**) الذي حصل في أوروبا وأميركا بعد الثورات السياسية للقرن الثامن عشر. وهذا ما يفسِّر لنا صعوبات إجراء الحوار حول هذه المواضيع الحسّاسة بين المؤرخين وعلماء الأنتربولوجيا واللاهوتيين والفلاسفة. كنت قد اتخذت أعمال كلود كاهين كمثل للدراسة التطبيقية وبيّنت أن المؤرخ يرفض حتى الآن أن يتحمل المسؤوليات الناجمة عن القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية للقرآن المكّي والمدني (انظر دراستي في مجلة آرابيكا ١٩٩٦ (*Arabica* 1996/1).

ينبغي ألا ننسى أن كل هذه المعارك الفكرية والمناقشات قد دارت داخل المسار

(*) بمعنى أن الوحي حرّك التاريخ طيلة قرون عديدة وكان أحد العوامل الفاعلة والحاسمة في التأثير عليه قبل أن تحل محله قوى الحداثة والعلمنة في أوروبا. ولكنه لا يزال حتى الآن عاملاً حاسماً في التأثير على المجتمعات الإسلامية. وبالتالي فلا يحق للمؤرخ الوضعي أن يهمله بحجة أنه رجل علمي لا يعترف إلا بالتجربة المحسوسة والظواهر المحسوسة. فبما أن الوحي أثّر على التاريخ فإنه لا يقل أهمية عن الظواهر المحسوسة. هذا كل ما يريد أن يقوله أركون، لا أكثر ولا أقل.

(**) يقصد أركون بالأمر الواقع هنا النظام الذي نتج عن الثورة الفرنسية أساساً. فهو يعتبر أن الحل الذي قدمته هذه الثورة كان مفروضاً من قبل الأحداث المستعجلة والملحّة، وبالتالي فتنبغي مناقشته فلسفياً. بمعنى آخر يمكن أن نعيد النظر في الحل الذي قدمته هذه الثورة لمسألة العلاقة بين الروحي/ والزمني، ولكن ليس بين الدين كسلطة/ والدولة. فهو يعتبر سحب السلطة من أيدي رجال الدين أمراً إيجابياً ولا اعتراض عليه.

التاريخي للفكر الأوروبي بدءاً من القرن السادس عشر. فقد تعرض التراث القروسطي عندئذ لأول زعزعة أو زلزلة، مع اندلاع حركتي الإصلاح الديني والنهضة(*). ولكن هذه المعارك الخصبة والمناقشات لا تزال مجهولة في السياق الإسلامي أو مطموسة أو مرمية في ساحة المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه وذلك لأسباب كنت قد أشرت إليها في مكان آخر. هكذا نجد أن الناس يشعرون بالضياع والحيرة، بل والهلع، في كل مكان ينقص فيه العمل الضروري المتمثل بالرعاية الأنتربولوجية والفلسفية لحقول الأنقاض التي خلّفتها العلوم الاجتماعية وراءها. وهذا ما تفعله هذه العلوم عندما تكتفي بتقسيم الواقع الذي لا يتجزأ إلى عدة قطع ودراسته دراسة تشريحية باردة كما تدرس الجثة أو المادة غير الحية(**).

٢ ـ القراءات الألسنية والسيميائية والأدبية

لم تعط هذه القراءات أبحاثاً ريادية تأسيسية أو أعمالاً أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية. أو قل إنها أعطت أقل منها بكثير. من المعلوم أن علم السيميائيات (أو الدلالات) قد شهد فورة عارمة في فرنسا بين عامي (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠)، وذلك تحت التأثير القوي للعالم أ. ج. غريماس(***) ومجموعة من

(*) لا يفهم كلام أركون جيداً إلا إذا كنا مطلعين على تاريخ الفكر الأوروبي منذ أربعمائة سنة وحتى اليوم. فاللاهوت الديني القروسطي تم تجاوزه في أوروبا، ولي أوروبا وحدها، بعد معارك طاحنة. وهي معارك فكرية وسياسية في آن معاً. أو قل كانت فكرية أولاً ثم تُرجمت إلى سياسة على أرض الواقع لاحقاً. ومن المؤسف له أن هذه المناقشات الكبرى التي شهدها الفكر الأوروبي والتي أدت إلى توليد الحداثة غير معروفة حتى الآن بشكل تاريخي دقيق في اللغة العربية.

(**) يقصد أركون بذلك أن العمل النقدي للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث الإسلامي يشكل خطراً من الناحية النفسية. فهو يزعزع التوازن النفسي للمسلمين إذا لم ترافقه رعاية فلسفية أو تطوير لاهوتي. ينبغي أن نشرح للناس أهداف هذا العمل النقدي التفكيكي بشكل إنساني متدرج وإلا فإنهم سوف يشعرون بأنه موجّه لضرب مقدساتهم والعدوان عليهم. ولذلك فهم يقومون برد فعل عنيف على المحاولات النقدية التي تهدف إلى أرْخَنة التراث: أي الكشف عن تاريخيته...

(***) يعتبر ألجيرداس جوليان غريماس زعيم المدرسة السيميائية (أو الدلالية ـ الألسنية) في باريس. وقد ولد في ليتوانيا عام ١٩١٧ ثم هاجر إلى فرنسا حيث نال شهادة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٤٩. من أهم كتبه: علم الدلالات البنيوي (١٩٦٦)، في المعنى =

التلامذة المتحمسين والمتحلّقين حوله. لقد نوقشت بعض أطروحات الدكتوراه عن القرآن مؤخراً في فرنسا. ولكن أياً منها لم ينشر حتى الآن. أقول ذلك في حين أن الأبحاث العلمية التي كتبت عن التوراة والأناجيل كانت عديدة وطبعت بسرعة(*). وأما القراءات الألسنية المختصة بنقد الخطاب فلم تكن ممثّلة بأفضل مما هو عليه الحال فيما يخص القراءات السيميائية، أقصد لم تنشر ولم تطبع. نقول ذلك على الرغم من أن الدراسات المختصة بتاريخ الألسنيات العربية قد شهدت ازدهاراً استثنائياً خلال العشرين سنة الأخيرة. وهذا أكبر دليل على مدى الحذر الفكري السائد في مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية. ويتغذّى هذا الحذر من خوف الباحثين من الاشتغال على النص المقدس للمسلمين. وأعترف هنا بأن العديد من طلابي في السوربون قد فضّلوا التراجع عن دراسة هذا الموضوع بعد أن سجّلوه على الرغم من أنه يثير شهيتهم الثقافية أو فضولهم المعرفي. ولكنهم خشوا من رد فعل بلدانهم الأصلية إذا ما تابعوا العمل فيه(**). وأما الباحث كلود جيليو فقد قبل بالاشتغال على المخيال الإسلامي المشترك طبقاً لتفسير الطبري. ولكنه فضل الاكتفاء باستخدام خط التبحُّر الأكاديمي الكلاسيكي حيث لا يزال يقدم مساهمات مهمة.

وأما فيما يخص القراءة الأدبية، فنحن لا نمتلك أي معادل لكتاب الناقد

- (١٩٧٠)، علم الدلالات والعلوم الاجتماعية (١٩٧٦)، إلخ.

(Algirdas Julien Greimas)

(*) ليس هناك أكثر من الكتب التي تتحدث عن التوراة والأناجيل بشكل علمي وتاريخي. بالطبع فإن الأدبيات التبجيلية أو التقديسية متوافرة في الكنائس والمكتبات الدينية. ولكن الكتب العلمية هي الأكثر توافراً في المكتبات الكبرى. فبإمكانك أن تجد كتباً عديدة عن «حياة يسوع» أو عن «المسيحية الأولى» أو عن «التشكل التاريخي للأناجيل». وكلها مكتوبة من وجهة نظر تاريخية محضة. في الواقع أن الجمهور الأوروبي ـ بما فيه الجمهور المؤمن ـ لم تعد تصدمه هذه الكتب، ولذلك فهي متوافرة بكثرة.

(**) لا يريد الباحث المسلم أو العربي أن يعود إلى بلاده من جامعات أوروبا وفي جعبته أطروحة دكتوراه تدرس القرآن بطريقة علمية أو تاريخية!... لأنه يخشى عندئذ من عدم تعيينه في أي جامعة. في الواقع أن تطبيق المنهج التاريخي على القرآن لا يزال سابقاً لأوانه في البلدان العربية والإسلامية. وهو غير ممكن إلا في الجامعات الأوروبية والبيئات الاستشراقية الأكاديمية. ولذلك فإن هذه العملية الجراحية الخطرة جداً لم تتم حتى الآن إلا في اللغات الاستشراقية الأساسية كالألمانية والإنكليزية والفرنسية.

الكندي نورثروب فري: القانون الكبير(*). أقول ذلك دون أن نتحدث عن تلك البحوث العلمية الغزيرة التي أغنت الدراسات التوراتية والإنجيلية وجدّدتها إلى حد كبير. كنت قد خطّطت مشروعاً في السابق لتكريس كتاب لمسألة «المجاز في القرآن» لكي أسدّ نقصاً فظيعاً وغير محتمل على الإطلاق فيما يخص هذه النقطة. ومن المعلوم أن هذا النقص لا يزال مستمراً منذ أن كانت الصراعات القروسطية قد دارت حول قبول المجاز أو رفضه كلياً فيما يخص تفسير كلام الله. كان ابن قيّم الجوزية الذي مات عام (١٣٥٠) قد كرس كتاباً لهذه المناقشات بعنوان شديد الإيحاء والدلالة: الصواعق المرسلة في الرد على الجهميّة والمعطّلة. إن العنوان بحد ذاته يعبّر بكل وضوح عن رهانات هذه المناقشة وعلاقتها بلاهوت الوحي(**). (طبع الكتاب في القاهرة عام ١٣٨٠هـ). في الواقع أني لم أتراجع عن هذا المشروع الغني جداً. ولكن الأرضية التي ينبغي أن تُحرَث شاسعة واسعة، والأعمال أو البحوث التمهيدية معدومة أو لا قيمة لها إذا ما نظرنا إليها من زاوية المناقشات الدائرة حالياً حول المجاز. بالطبع فإن المسلمين سوف يدهشون كثيراً إذا ما سمعوا هذا الكلام. وربما غضبوا غضباً شديداً. فهم لن يعترفوا بهذا النقص وإنما سوف يشيرون بكل فخر واعتزاز إلى الجرجاني، والباقلاني، وفخر الدين الرازي، والسكّاكي، وكل تلك الأدبيات الهائلة التي كتبت عن الإعجاز(***).

(*) نورثروب فري (Northrop Frye): ولد عام ١٩١٢ في كيبيك بكندا. وهو أستاذ جامعي وناقد أدبي معروف دولياً. من أهم كتبه تشريح النقد (١٩٥٧)، ثم القانون الكبير، سوي، ١٩٨٤.

- Northrop Frye: *Le grand code*, Seuil, 1984.

(**) مسألة المجاز خطيرة ولها انعكاسات لاهوتية مهمة جداً. فإذا قلنا بأن القرآن يحتوي على المجاز فإن ذلك يعني تعطيل بعض الأحكام أو تأويلها لأنها واردة على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وإذا قلنا بأن كل ما فيه حقيقي وينبغي أن يؤخذ على حرفيته فإن ذلك يعني تطبيقه تطبيقاً حرفياً. في الواقع أن اللغة المجازية تخترق القرآن ـ وكل النصوص الدينية الكبرى ـ من أوله إلى آخره. ولكن أناس العصور الوسطى كانوا يرفضون الاعتراف بذلك ويقولون بأن كل ما هو وارد فيه ينبغي أن يُنفَّذ على حرفيته.

(***) يقصد أركون أن هناك فرقاً كبيراً بين الدراسات الحديثة الموجودة حالياً في أوروبا عن المجاز/ وبين كتابات النقاد العرب القدامى والمعاصرين عنه. فنقّادنا القدامى كانوا يعترفون بالمجاز كدليل على الإعجاز اللغوي أو البلاغي للقرآن. وكانوا يعجبون به أشد الإعجاب، كما لا يزال يفعل نفس الشيء النقاد المسلمون المعاصرون كسيد قطب (في =

من المعلوم أن نظرية الإعجاز وكل تلك الأدبيات التبجيلية الغزيرة التي كتبت حولها لا تزال تضغط على المفكرين المسلمين حتى اليوم (أنظر أعمال مصطفى صادق الرافعي، أو سيد قطب، أو محمد شحرور). ولكنهم ينسون أو يتناسون أن التيار المعادي للمجاز، كما لنظرية خلق القرآن، قد استطاع أن ينتصر في النهاية وذلك بدءاً من القرن الرابع عشر(*). وهذا هو الشيء الذي يفسّر لنا سبب انتصار القراءات الحرفية للقرآن وانتشارها في كل مكان الآن. إن الدراسات المختصة بالبلاغة العربية والنقد الأدبي العربي لا تهتم كثيراً بدراسة الانعكاسات الإيجابية والسلبية لذلك الضغط المستمر الذي تمارسه المسلّمات اللاهوتية على كل مقاربة ألسنية أو سيميائية دلالية أو أدبية للنص المقدس(**). من بين النتائج الإيجابية يمكن أن نذكر إمكانية التمتع بشكل متزامن وعلى المستوى العميق للوعي الذي لا ينفصم بثلاثة أشياء دفعة واحدة: الانفعال الروحي، والجمال الأخلاقي، ومتعة النص المقروء أو المتلوّ. إن إحدى الخصائص الأساسية التي تميّز الخطاب النبوي هي أنه يمزج دائماً وبشكل حميمي بين هذه القيم الثلاث: قيمة الحق، والخير، والجمال، وذلك لكي يجعل الذات البشرية تعتنق الطوباوية المنقذة بسهولة أكثر. وهذا ما كان يفعله الأدب الإغريقي القديم قبل ظهور العقلانية المركزية

= ظلال القرآن). ولكننا نعلم أنهم لا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخييل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية. فكل ما هو وارد في القرآن ينبغي أن يُصدَّق حرفياً. وهكذا يعترفون بالمجاز ولا يعترفون...

(*) بالنسبة للنقد الأدبي الحديث فإن نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية وليست نظرية علمية. لا ريب في أن مجازات القرآن رائعة وتبهر العقول، ولكنها مشكّلة من حروف لغة بشرية هي اللغة العربية. يضاف إلى ذلك أن الشعر العربي يحتوي على مجازات رائعة أيضاً إلى درجة أن المعري كان يدعو ديوان المتنبي «معجز أحمد». هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن هزيمة المعتزلة وانتصار أهل التقليد الذين يأخذون القرآن على حرفيته جعل المسلمين ينكرون أن يكون في القرآن أي شيء مجازي (أي غير حقيقي). فكتاب الله لا يمكن أن يحتوي إلا على المعاني الحقيقية. (باعتبار أن المجاز كذب، أو تخييل...).

(**) بما أن نظرية القرآن غير المخلوق قد انتصرت وترسخت بعد هزيمة المعتزلة والفكر العقلاني في الساحة الإسلامية والعربية، فإنه لم يعد ممكناً أن نرى القرآن في ماديته اللغوية البحتة كأي نص مُشكّل من حروف وكلمات وتراكيب لغوية وتقديم وتأخير وألفاظ حرفية وألفاظ مجازية، إلخ... لا. أصبح القرآن نصاً لا كالنصوص على الرغم من أنه مكتوب بلغة بشرية. بهذا المعنى فإن نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية أو مسلّمة لاهوتية مفروضة فرضاً على الوعي، وليست نظرية في النقد الأدبي.

الأرسطوطاليسية وانتصارها(*). يضاف إلى ذلك أن النصوص الدينية التأسيسية لا تفقد أبداً مكانتها الأولية عندما كانت عبارات شفهية لم تُجمَّد عن طريق الكتابة فيما بعد. فهي مُستبطَنة من قبل كل مؤمن من خلال التراتيل الشعائرية، والسلوك الطقسي، والاستشهاد بها في الأحاديث الجارية. (أنظر بهذا الصدد كتاب و. ر. غراهام: فيما وراء الكلمة المكتوبة، كامبردج، ١٩٨٧)(**).

وإذن فحتى مفهوم النقد الأدبي ذاته ينبغي علينا أن نعيد بلورته أو اشتغاله من جديد. لماذا؟ لكي لا ننقل المنهجيات والإشكاليات المطبّقة على الأدبيات الحديثة كما هي ونطبقها بشكل تعسفي على الخطاب الديني. ولكن فيما وراء الخطاب النبوي أو فيما عداه ما هي المكانة التي يمكن أن نحدّدها مثلاً لذلك الإنتاج الضخم الذي خلّفه محيي الدين بن عربي وراءه؟ إن النعتين الديني والأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية. وبالتالي فإن كتابته لا تزال تنتظر لها تحديداً(***).

كيف يمكن أن نرتفع إلى مستوى هذه التحديات؟ كيف يمكن أن نرد عليها؟ كما نرى فإنه لا يكفي أن ندين نواقص القراءة التبجيلية من جهة، أو قمع المنهجيات الحديثة التجديدية من قبل حرّاس الأرثوذكسية الأشداء من جهة أخرى. يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرّس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرّمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابيةً على القرآن(****). وكان محمد

(*) لهذا السبب هاجم نيتشه في كتابه «ولادة التراجيديا» سقراط والعقلانية الإغريقية التي قضت على رطوبة الخيال وعبق الأوهام. وهي أشياء كانت شائعة في الأدب اليوناني في مرحلة ما قبل السقراطيين: أي قبل انتصار العقلانية المركزية والفلسفة الأرسطوطاليسية وحذف الأسطورة والخيال الوثاب والتعبير المجازي أو الشعري عن العالم...

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو التالي:

- W.R. Graham: *Beyond the written word*, Cambridge, 1987.

(***) يمكن القول بأن كتابة ابن عربي تستعصي على كل تحديد لأنها حرة، منفلتة، لانهائية. والكتابة الحرة هي تحديداً تلك التي لا تستطيع أن تنسجن في قفص. إنها، كالحياة، متفجرة، متبعثرة، تمشي في كل الاتجاهات والدروب. الكتابة الحقيقية تحاول المستحيل: أي معانقة المطلق أو الأثير والانفلات من كل القيود...

(****) هذا يعني أن نصر حامد أبو زيد انتهك عدة محرمات دفعة واحدة. فهو أولاً مسلم، وهو ثانياً يكتب باللغة العربية عن موضوع حساس جداً هو القرآن. وهو ثالثاً مقيم في =

خلف الله قد حاول قبله أن يطبِّق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني. وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدث ضجة كبيرة في وقته. في الواقع أن أبحاث الأستاذ أبو زيد ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما موضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة. إنها أكثر من عادية أو طبيعية. فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصاً لغوياً(*). إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبَّق على أي نص لغوي. (أنظر كتابه **مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن**. المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). ولكن مرة أخرى جاء رد الفعل عنيفاً مدوياً من قبل المحافظين والتقليديين. إن انقضاضهم على هذه الكتب التي تقدم عرضاً تبسيطياً للمعارف الشائعة لأكبر دليل على مدى الحجم الذي يتخذه المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر(**).

٣ ـ القراءة الإيمانية (أو المؤمنة)

إن مفهوم الأمة المفسِّرة يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كثيراً من الاستخدامات المتنوعة لكلام أصبح نصاً، ولنصٍّ ثُبِّت في المدونة الرسمية المغلقة، ولكنه معاش دائماً ومُستشهَد به ككلام شفهي من قبل المسلمين. وهكذا ننتقل من التفسير الأكثر أكاديمية وتعقيداً إلى التلاوة الطقسية أو الشعائرية الأكثر يومية وعادية وإلى

= القاهرة (أو كان مقيماً). في الواقع أن الباحث العربي الذي يريد أن ينخرط في هذه الدراسات الحساسة ينبغي أن يُنفَى مرتين: منفى اللغة، ومنفى الجغرافيا (أي أن يكتب بالإنكليزية أو الفرنسية، وأن يعيش في بلد أوروبي أو غربي...).

(*) الوعي الإيماني التقليدي لا يستطيع أن يرى القرآن في ماديته اللغوية كأي نص آخر. وسوف يمرّ وقت طويل قبل أن نتحرّر من المسلّمات اللاهوتية الراسخة منذ مئات السنين. وعندئذ نستطيع أن نرى القرآن بعيون جديدة أو نقرؤه بعيون جديدة. عندئذ سوف نفهمه على حقيقته ونستطيع تشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم الذي أصبح يشلّ كل شيء ويحول بين المسلمين وبين التصالح مع الحداثة والعصر. إنه لاهوت التحرير، أو لاهوت التنوير، أو لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة...

(**) كل الحداثة الفكرية تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر. والشيء الوحيد الممكن التفكير فيه هو تلك الأفكار الضيقة المجترة منذ مئات السنين. نقول ذلك على الرغم من محاولات التجديد الواعدة هنا، أو هناك. وإذا ما انفتحت الأمور يوماً ما، أو إذا ما كسر هذا الانغلاق الفكري المزمن، فسوف يقبل المسلمون على الحرية كالعطشان في الصحراء...

الاستشهاد العفوي بالآيات في الأحاديث اليومية والمجادلات أو الأحوال السعيدة أو الحزينة. ينبغي أن نلاحظ بهذا الصدد أن الدراسات القرآنية التي كتبت من قبل المستشرقين قد اهتمت أولاً وقبل كل شيء بالتفاسير الإسلامية العالية (أو الكبرى)(*) من أجل البحث فيها عن معلومات تاريخية أو تأشيرات ثقافية أو تفسيرات نحوية أو لفظية مساعدة على فهم النص كما وصل إلينا في المصحف (أو في المدونة الرسمية المغلقة والناجزة كما أقول أنا). ولم يحرص المستشرقون دائماً على الانتباه للمكانة المعرفية لكل قراءة إيمانية مُنتَجة من قبل الأمة المفسِّرة ومن أجلها. لم يعطوا هذه المسألة المكانة التي تستحقها على الرغم من أهميتها. أما أنا فإني أشير إلى الخاصيتين الأساسيتين التاليتين للقراءة الإيمانية. وهما خاصيتان لازماها على طول الوقت. الأولى هي أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق(**). والثانية هي أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية (أي مستقيمة، صحيحة، مُجمَع عليها من قبل رجال الدين).

ولكن ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقوا منغلقين على أنفسهم داخل السياج الدوغمائي. وإنما التبحُّر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقاً داخل نفس السياج لزمن طويل عندما اكتفى بنقل أفكار الإسلام السني الأغلبيّ إلى اللغات الأوروبية، وذلك قبل أن يفعل الشيء ذاته مع الإسلام الشيعي(***). أقول ذلك

(*) يقصد أركون بالتفسيرات الإسلامية العالية التفسيرات التي كتبت في القرون الأولى كتفسير الطبري، وفخر الدين الرازي، وغيرهما. فبما أنها أقرب إلى لحظة القرآن فإنها تنضح بجوه أكثر وتستخدم مفردات أقرب إليه من تفاسير المسلمين المعاصرين الذين ابتعدوا كثيراً عن زمن القرآن.

(**) هذا المصطلح من اختراع أركون أيضاً. ويقصد به أن عقلية المؤمنين مسجونة داخل قفص لا تستطيع الخروج منه. وهذا القفص (أو السياج) هو العقيدة الدينية الأرثوذكسية، أي المعتبرة صحيحة ومستقيمة وما عداها ضلال في ضلال. واسم المصطلح باللغة الفرنسية: (La Clôture dogmatique). وبما أن الحداثة الفكرية تقع خارج هذا السياج فإنها تعتبر بدعة أو زندقة أو رجساً من عمل الشيطان...

(***) بمعنى أن الكثيرين من المستشرقين كانوا ينقلون عقائد الإسلام السني إلى اللغة الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية ويقولون: هكذا يفكر المسلمون، هذا هو الإسلام... ولم يحاولوا تفكيك هذا الانغلاق التراثي المزمن (أو هذا السياج المغلق) لأنهم لا يريدون =

ويخاصة عندما سمحت الأحداث السياسية الجارية للمختصين في العلوم السياسية أن ينافسوا المستشرقين أنفسهم على احتكار تفسير الإسلام(*). صحيح أن هناك بعض العلماء المستشرقين الذين تجرأوا على فتح مسألة صحة الأحاديث النبوية أو عدم صحتها. ولكنهم في ذات الوقت راحوا يستخدمون هذه الأحاديث (أو الحكايات) من أجل تدعيم هذه المحاجة التاريخية أو تلك. هكذا راحوا مثلاً يستخدمون بعض العبارات الامتثالية الإسلامية لكي يحموا مكانتهم كعلماء. فكثيراً ما يقولون مثلاً: «طبقاً للتراث الإسلامي» أو «بحسب الاعتقاد الإسلامي...». وهكذا يعتقدون أنهم يتخذون مسافة عن هذا الاعتقاد أو لا يتحملون مسؤوليته. ولكنهم يتركون السياج الدوغمائي المغلق على حاله يسيطر كما يشاء ويشتهي(**).

ما الذي أقصده بالسياج الدوغمائي المغلق؟ أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلّمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض(***). وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية

= أن يتدخلوا في شؤون المسلمين الداخلية!... وهكذا يحظون برضى الأوساط الإسلامية المحافظة التي تعطيهم شهادة حسن سلوك...

(*) وعندما أصبح الإسلام الشيعي مهماً ويشغل الأوساط الإعلامية والسياسية، بعد انفجار الثورة الإيرانية، راحوا يفعلون الشيء نفسه معه. وراحوا يتسابقون على ترجمة كتاب ولاية الفقيه للخميني أو غيره من الأدبيات الشيعية القديمة والمعاصرة. وكانوا يترجمونها كما هي بدون أي تعليق تقريباً... وأركون يستغرب هذا الموقف كل الاستغراب. فقد كان ينبغي على هؤلاء العلماء أن يفكّكوا هذه النصوص من الداخل وأن يكشفوا عن تاريخيتها لا أن ينقلوها كما هي إلى اللغات الأوروبية.

(**) بمعنى أنهم يتخذون موقف الحياد من هذا التراث فهم يكتفون بنقل ما يقوله إلى لغاتهم الأوروبية ولا يطلقون حكماً عليه. وهذا هو موقف الاستقالة الابستمولوجية، بحسب كلام أركون. فالباحث الحقيقي لا يكتفي بنقل كلام التراث كما هو، أو قل إنه ينقله بكل أمانة. ولكن بعد نقله يبتدىء بتفكيكه وتشريحه عن طريق تطبيق الدراسة النقدية عليه. فهذا التراث هو بشري وليس معصوماً كما يزعم أتباعه من المؤمنين التقليديين. إنه ليس فوق التاريخ ولا فوق الزمان والمكان. وإنما له مشروطيته الكاملة في الزمان والمكان.

(***) أي رفض كل ما لا ينسجم مع العقائد التي يحتوي عليها السياج الدوغمائي المغلق. فالإنسان المنغلق داخل هذا السجن العقائدي يشعر بمتعة عظيمة لأنه يعيش حالة أمان =

والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر. قلت الإيمان وأنا أقصد ما يدعونه بكل مجاملة ومراعاة بالإيمان. أقول ذلك ونحن نعلم كيف أن كبار المستشرقين يترجمون العقائد الإيمانية الإسلامية من العربية إلى الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية. إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع. ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبداً بأن يفكّكوا هذه العقائد من الداخل: أقصد أن يفككوا البدهيات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس التماسك المغامر(*) لكل إيمان. ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لاعلميتها ولاعقلانيتها. وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية. وكل هذا العمل من اختصاص علم النفس التاريخي(**). ولكننا نلاحظ أن القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية لا تهتم حتى الآن بالفضول المعرفي لهذا العلم

= واطمئنان داخله. ويكتفي أن تتحدث مع أي مؤمن تقليدي لكي تفهم آليّة اشتغال الأرثوذكسية: أي السياج الدوغمائي المغلق. فهو يردّد نفس العقائد ونفس الحكايات والأساطير والقصص التبجيلية أو المعجزات الخارقة للعادة. ويشعر بمتعة عظيمة أو عصبية كبيرة وهو يؤمن بكل ذلك. وأحياناً يكون مستعداً للتضحية بنفسه من أجل عقيدته المغلقة على ذاتها.

(*) يقصد أركون أن كل إيمان هو مركّب تركيباً في الأصل. وهو يعتبر مغامرة متماسكة في البداية لكل اعتقاد بشري. ولكن بمرور الزمن المتطاول عليه فإنه يتحول إلى أسطورة: أي إلى شيء يقبع فوق الزمان والمكان، إلى شيء يقف فوق التاريخ ويعلو عليه. هذا ما يقصده أركون بالتماسك المغامر أي التركيبة الفكرية التي تشكل مغامرة في البداية، أو خطأ من جملة خطوط أخرى كانت ممكنة أيضاً ولكنها لم تُحيَّن أو لم تُجسَّد. ولكن كل تماسك مغامر أو كل مغامرة متماسكة تصل إلى مداها الأخير بعد فترة من الزمن وتُستنفد أو تتعب وتُستَهلك كما يُستهلَك كل شيء على هذه الأرض.

(**) دائماً يركز أركون على أهمية علم النفس التاريخي وضرورة تطبيقه على التراث الإسلامي كما طبق على التراث المسيحي في الغرب (La pshychologie historique). فبعد تطبيق المنهجية التاريخية الوضعية ومسح التراث مسحاً شاملاً وتحقيقه والتأكد من تواريخه ووقائعه ينبغي أن ننتقل إلى دراسة كل ما ليس وقائع مادية محسوسة: أي الخيالات والأوهام والأحلام والطوباويات التي عمرت رؤوس الناس أو حرّكت الجماهير، إلخ... فهذه أشياء أيضاً تستحق أن يهتم بها المؤرخ، وليس فقط في الماديات. على هذا النحو نشأ تاريخ العقليات في فرنسا وبلغ أوجه في السنوات الثلاثين الأخيرة.

أو بتساؤلاته المبتكرة. لهذا السبب كنت قد تمنيت في السابق كثيراً لو أن أحد الباحثين قدم لنا مثالاً تطبيقياً كبيراً على هذا التوجه في البحث: كأن يقوم مثلاً باستكشاف المخيال الإسلامي المشترك المتشكل من خلال المدوّنات التفسيرية الكبرى، كتفسير الطبري أو فخر الدين الرازي أو محمد حسن طباطبائي، أو محمد طاهر بن عاشور، إلخ...

لقد اتخذ الاستشراق الاعتقاد أو الروحانية الإسلامية كمجرد مادة تُوصَف وتُدرّس وتُنقَل إلى اللغات الأوروبية بكل مسافة باردة من قبل العالم الغنوصي(*) (على طريقة هنري لاوست مثلاً) أو على طريقة العالم المؤمن الذي يتصدى لمعرفة الغير بكل محبة وحرارة ونزعة وعظية إرشادية (كما يفعل ج. جومييه أو كنيث كراغ مثلاً). وما دام الأمر على هذا النحو فإن الدراسات القرآنية، ويشكل أعم التاريخ المقارن للأديان، سوف يظلان تحت مستوى النزعة الشمولية والدقة المعرفية التي ننتظرها منها.

إن القراءات الإيمانية للنصوص التأسيسية هي في ذات الوقت أماكن (أو محطات) لانبثاق المعنى أو اندلاعه أو إبداعيته. وهي كذلك أماكن لانبثاق آثار المعنى(**) والتصورات والتركيبات الأسطورية أو الإيديولوجية، وذلك طبقاً لنوعية الفئات الاجتماعية وأنماط الثقافة المستخدمة ومستوياتها. وهذا الأمر ينطبق على القراءات القروسطية التي قدّسها الزمن المتطاول قليلاً أو كثيراً، كما ينطبق على القراءات المعاصرة. هناك نوعان من النصوص إذن: النصوص التأسيسية الأولى المتمثلة بالقرآن ولكن التي أُضيف إليها الحديث لاحقاً بعد أن رُفِع إلى مرتبتها(***). وهناك النصوص التفسيرية التي تعلّق على الأولى وتشرحها. وهناك علاقات وظائفية

(*) العالم الغنوصي هو ذلك الذي يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية. وأسماء المستشرقين الواردة هنا هي التالية: (H. Laoust, J. Jomier, Kenneth Cragg).

(**) كل معنى يولّد آثار معنى أسطورية أو إيديولوجية تنحرف بالمعنى عن براءته الأصلية أو مساره الصحيح. كل الأديان كانت في بدايتها متفجرة بالمعنى وطامحة نحو الخير والمبادىء السامية والعالية. ولكن الناس انحرفوا بها عن مبادئها بسبب التصارع على السلطات والأرزاق. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الثورات الحديثة والأنظمة الفكرية الحديثة. فمبادىء عصر التنوير حُرِفت أيضاً عن مسارها الصحيح من قبل الطبقة البورجوازية أو الرأسمالية وأدى هذا الانحراف إلى الحروب العالمية والاستعمارية.

(***) هذا يعني أن الحديث النبوي لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن. ولكنه رفع إلى مرتبته في زمن الشافعي. وهذا شيء يجهله المسلمون عموماً =

شغَّالة كائنة بين النص الرسمي الناجز والمغلق (القرآن + الحديث) وبين النصوص التي انبنت عليها وفسرتها. وهذه العلاقات لا تختلف في شيء، سواء أكان الأمر يتعلق بالنصوص الدينية السائدة في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي، أم بالنصوص الدنيوية ـ ولكن التأسيسية ـ السائدة في المجتمعات الأوروبية التي شهدت الثورات السياسية الحديثة. فالعلاقات هنا وهناك تشتغل بنفس الطريقة. ولكن النصوص المؤسِّسة للمجتمعات الحديثة تتمتع بوضوح تاريخي وأدوات تحليلية تستبعد أي لجوء صريح إلى السر، أو المجهول، أو ما هو خارق للطبيعة، أو للمتعالي، أو للعجيب المدهش والساحر الخلاَّب(*). وكلها أشياء سائدة في المجتمعات القروسطية التقليدية.

ومن المعلوم أن عمليات التقديس وخلع الطابع المجازي أو الخيالي الجميل على الأشياء، وكذلك عمليات التسامي والتحوير والأنطلجة (أي الأنطولوجيا) بل وحتى الأسطرة والمخاتلة تعتمد عليها(**). وفي كلتا الحالتين ينبغي على المؤرخ أن يحدد نمط العقل الشغَّال هنا أو هناك (فهناك العقل القواعدي ـ النحوي، وهناك العقل اللاهوتي، والعقل التشريعي، والعقل التأريخي، والعقل الفلسفي، إلخ... هناك أنماط عديدة من العقل). وينبغي عليه أيضاً أن يحدد نمط العقلانيات والمخيالات المُنتَجة أو المتولدة، وكذلك طرائق تدخل الخيال الخلاَّق كما هو عليه

= فيعتقدون أنه كان يحظى بهذه المكانة منذ البداية. هكذا نجد أن الحفر الأركيولوجي في الأعماق هو الذي يكشف لنا عن تاريخية العقائد، وكيف تشكلت لأول مرة. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن تشكل المذاهب الإسلامية من سنية وشيعية وإباضية. فهي أيضاً أخذت وقتاً طويلاً قبل أن تتبلور. ففي زمن النبي والقرآن لم يكن هناك شيء اسمه إسلام سنّي أو شيعي، هذه أشياء حصلت فيما بعد...

(*) بمعنى أن دساتير الدول الأوروبية الحديثة تتخذ نفس مرتبة القداسة التي كان الإنجيل أو القانون الكنسي يتخذه بالنسبة للمجتمعات المسيحية قبل الثورة الفرنسية. ولكن الفرق هو أن الأولى دنيوية لا دينية، وعلمية لا لاهوتية. وبالتالي فلا تلجأ إلى السر والمجهول كما تفعل الثانية.

(**) ينبغي أن نعلم أن قطيعة الحداثة قد أدت إلى تفريغ العالم من الفتنة والسحر أو قل نزعت عنه أغلال الدهشة والبهجة والأسرار كما يقول ماكس فيبر في مصطلحه الشهير (le désenchantement du monde) وأصبح العالم واضحاً، عقلانياً، محسوباً بدقة. وهكذا خسرنا التقديس لكي نربح العلم والفعالية الاقتصادية والإنتاجية. ولكن الإنسان الأوروبي أصبح يحنّ الآن إلى التقديس وترميز العالم بعد أن شبع من الماديات والحياة الاستهلاكية. بهذا المعنى يمكن أن نفهم عودة الله أو الدين إلى المجتمعات الأوروبية.

الحال لدى الحلاج، والتوحيدي، وابن عربي، وملاً صدرا شيرازي، وسيد قطب، إلخ. . .

هكذا نجد أن أخذ القراءات الإيمانية(*) بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور الموسَّع للمؤرخ سوف يغني المعرفة التاريخية، ويؤدّي في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريداً وتأملاً صرفاً للعقل الديني. فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيماني، وليس كل أنماطه. وآمل أن أكون قد برهنت على ذلك من قبل. ونكتشف في ذات الوقت أن جميع أنماط القراءة التي استعرضناها حتى الآن تقود إلى نفس النتائج والملاحظات: وهي أن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحُّر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر(**). وقد استخدمت مصطلح التبحُّر الأكاديمي عن قصد لكي ألفت الانتباه إلى رفض هؤلاء المستشرقين لأي انخراط ابستمولوجي في موضوع دراستهم واكتفائهم فقط بتجميع المعلومات الوصفية وتراكمها إلى أقصى حد ممكن. ولكنهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك. أقصد أنهم لا يستخدمون هذه المعلومات المتجمعة من أجل القيام بنقد للعقل الديني. وينبغي على هذا النقد بالطبع أن يشمل كل تجليات العقل الديني في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي(***). إن رفض المؤرخ الحديث

(*) هنا يتبدى الأفق الواسع الذي يعتمده أركون. فهو يرفض أن يحتقر القراءات الإيمانية أو التفاسير الإيمانية للقرآن بحجة أنها قديمة، بالية، عفى عليها الزمن. ويرى أن من واجب الباحث دمجها داخل الدراسة لأنها حصلت أولاً في التاريخ ولأنها تدلّ على تجربة روحية حقيقية لدى الكبار الذين يتميزون بالخيال الخلاّق. إن دراستها تعطينا فكرة مهمة عن كيفية اشتغال الخيال أو المخيال في التاريخ.

(**) يعترف أركون بأن الفضل في تحقيق تقدم في الدراسات العلمية أو التاريخية عن القرآن يعود إلى الاستشراق والمستشرقين. ولكنه ينتقد توقُّفهم عند حدود المنهجية الفيلولوجية الوصفية. ويأسف كالعادة لأنهم لا ينخرطون ابستمولوجياً بما فيه الكفاية. فلا ينبغي أن يكتفوا بالمنهجية الوضعية أو منهجية التبحُّر (L'érudition). وإنما ينبغي أن يتجاوزها إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلال هذه المعلومات المتجمعة من أجل القيام بتفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة ونقد العقل الديني.

(***) أي في مجتمعات الأديان الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلام. فهي جميعها شهدت ظاهرة متشابهة: أي ظاهرة انتشار الكتاب المقدس فيها وتأليف عدد لانهائي من الكتب العادية عنه (تفاسير، شروحات، إلخ). فالتوراة لعبت بالنسبة لليهود نفس الدور الذي لعبته الأناجيل والقرآن بالنسبة للمسيحيين والمسلمين. كل واحد من هذه الكتب التأسيسية تفرعت عنه عشرات الكتب أو مئات الكتب لاحقاً بشكل مباشر أو غير مباشر.

وعالم الأنتربولوجيا وعالم الاجتماع وعالم النفس والناقد الأدبي وعالم السيميائيات أو الدلالات أن يحددوا التحديات التي يطرحها علينا الخطاب النبوي، وأن يرتفعوا إلى مستواها أو يردُّوا عليها، وكذلك التحديات التي تطرحها البيئات الثقافية التي انتشر فيها أو ولَّدها، أقول إن هذا الرفض يؤدي في النهاية إلى إفقار هذه العلوم بالذات. هذا فيما يخص الناحية الغربية أو الاستشراقية(*). وأما فيما يخص الناحية الإسلامية فنلاحظ أنها تعاني من فقر معرفي كبير. فلا يزال المسلمون يفرضون على أنفسهم الكثير من أنواع البتر والردع والمحرَّمات، إلى حد أنهم يصابون بالشلل المعرفي أو الفكري. وهذا ما يزيد من تبعيتهم ومن تأخر الدراسات القرآنية عندهم في آن معاً. فالدراسات التي قدموها عن القرآن منذ القرن التاسع عشر ليس لها أهمية كشفية أو معرفية بقدر ما لها أهمية وثائقية. بمعنى أنه لا يمكن أن نستفيد منها لفهم القرآن وإضاءته إضاءة علمية من الداخل، وإنما من أجل فهم عقليتهم أو كتابة تاريخ لعلم النفس الديني لديهم. كما ويمكن استخدامها للتعرّف على التوسعات الخيالية أو الشطحات الهائلة للخطاب الديني في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وبخاصة في المجال السياسي(**). ولا يمكن استخدامها من أجل إغناء معرفتنا بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ثم عبرهما كليهما، بالظاهرة الدينية بشكل عام. وأكبر دليل على ذلك الكتاب الذي نشره مؤخراً محمد شحرور بعنوان الكتاب والقرآن. فالنجاح الكبير الذي شهده في المكتبات يدل على الضغط المرعب أو المراقبة الصارمة التي تمارسها السلطات الدينية في البلدان العربية والإسلامية على الدراسات القرآنية. كما ويدل على الحدود الضيقة التي ينبغي على كل فكر

(*) يقصد أركون بأن ظاهرة الوحي اخترقت التاريخ وآمن بها مئات الملايين لقرون عديدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن في مناطق عديدة من العالم. وبالتالي فهي تستحق أن نأخذها بعين الاعتبار كإحدى الظواهر الكبرى في التاريخ، وتستحق أن ندرسها أو ندمجها في الدراسة لا أن نرفضها بشكل احتقاري كما يفعل الباحث الوضعي.

(**) يقصد أركون بالتوسعات الخيالية للخطاب الديني شعارات الأصوليين المعاصرين الذين يستخدمون الدين لأغراض سياسية ويعبئون الجماهير عن طريق الضرب على الوتر الحساس: وتر العواطف الدينية والعصبيات الموروثة منذ مئات السنين. وبالطبع فإن استخدامهم للقرآن ومعجمه اللفظي لا علاقة له بالعلم أو بالدراسة العلمية لهذا النص المؤسِّس. إنه محض إيديولوجيا أو لاهوت قروسطي في أحسن الأحوال.

تجديدي(*) أن يمارس نفسه داخلها.

٤ ـ مقترحات ختامية

إن مشروع نشر الموسوعة القرآنية المصمَّمة والمنجزة ضمن احترام النظام النقدي للعقول كما أبرزته في الصفحات السابقة قد تأخر كثيراً في رؤية النور(**). وهذا التأخر يؤكد على صحة ما قلته عن التفاوت التاريخي والابستمولوجي الكائن بين مستوى الدراسات في الغرب/ ومستواها في العالم العربي أو الإسلامي. فالعقل الفلسفي والعلمي السائد حالياً في الغرب يختلف جذرياً عن العقل الإسلامي في كل تجلياته: أي سواء في منتجاته النظرية عن الإسلام أم في الممارسة السياسية والقوانين التشريعية والبرامج التعليمية وأساليب التربيث التي اتبعت بعد الاستقلال وحتى الآن(***). وما دامت الدائرة اللغوية والثقافية الإسلامية مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق بصيغته التاريخية التي ترسخت بدءاً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، فإنه ينبغي علينا أن نؤلف موسوعة إسلامية عن الإسلام، ثم موسوعة إسلامية عن القرآن(****).

(*) بمعنى أن كتاب شحرور يمارس تجديداً محدوداً جداً، ولا يخرج فيما يخص المسائل الأساسية عن رأي الأرثوذكسية المهيمنة. ولذلك سمح له بالانتشار والذيوع ولقي كل هذا النجاح في المكتبات. فهو يخلع مسحة تحديثية سطحية على موضوعات قديمة أو آراء لا تخرج كثيراً عمّا هو مسموح التفكير فيه. وهذا أكبر دليل على مدى الإرهاب الذي يمارسه التقليديون والمحافظون على كل بحث فكري يتعلق ليس فقط بالقرآن، وإنما بالتراث الإسلامي بشكل عام.

(**) كتب أركون هذا البحث كمقدمة عامة للموسوعة القرآنية التي سوف تصدرها مكتبة بريل في ليدين بهولندا (Encyclopédie du Coran). وهي على غرار الموسوعة الإسلامية الشهيرة التي أصدرتها المكتبة ذاتها والتي تعتبر مرجعاً إجبارياً لكل الباحثين المختصين في الدراسات العربية والإسلامية. وسوف تملأ هذه الموسوعة الجديدة فراغاً كبيراً لأن جميع كلمات القرآن سوف تتعرض لدراسة فيلولوجية مطولة تبيّن أصلها وفصلها ومعناها داخل السياق، إلخ.. إنه حدث علمي بكل ما للكلمة من معنى، فترقبوه...

(***) يشير أركون هنا إلى التفاوت التاريخي الهائل الذي يفصل بين العقل الأوروبي/ والعقل العربي الإسلامي. فالأول شهد عدة حداثات فكرية متتالية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. في حين أن الثاني بقي جامداً ومسجوناً داخل المسلّمات العقائدية للقرون الوسطى. يكفي أن تقرأ بحوث المفكرين المسلمين عن القرآن وتقارنها بأبحاث كبار المستشرقين عن الموضوع ذاته لكي تدرك الفرق الشاسع واضحاً جلياً.

(****) يقصد أركون أنه كان الأجدر بالمسلمين أنفسهم أن يؤلفوا هذه الموسوعة عن =

ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الموسوعة القرآنية التي يجري تنفيذها حالياً في أوروبا سوف تشكل المرجعية الكبرى الإجبارية التي لا غنى عنها لكل من يتابع مشروعاً معرفياً كونياً عن الظاهرة الدينية. بالطبع فإن هذه الموسوعة لن تكون معصومة، وإنما هي عبارة عن قاعدة للمعطيات أو «بنك» للمعلومات الخاصة بالقرآن وكل ما يخصه من قريب أو بعيد. وهي بالتالي كأي عمل علمي عرضة للمراجعات والمناقشات والتدقيقات والإضافات.

لكي نحافظ على هذا المشروع ضمن هذا المنظور الواسع فإني سوف أصوغ في الختام المقترحات التالية التي تنطبق على جميع المساهمات(*) (أو تصلح لها جميعها).

ينبغي أن نخرج الظاهرة القرآنية من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الأنتربولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في حوض البحر الأبيض المتوسط. وأقصد بذلك النطاق الجغرافي ـ التاريخي والجغرافي ـ الثقافي لما يمكن أن ندعوه مؤقتاً بالمجال المتوسطي. ينبغي ألا ننسى إطلاقاً تلك المرحلة التاريخية التي يستكشفها المؤرخون الاختصاصيون تحت اسم الشرق الأوسط القديم(**). ولا أقول ذلك من أجل أن نبحث فيها

= القرآن، وكذلك تلك الموسوعة عن التراث الإسلامي بشكل عام. ولكن بما أن حالة البحث العلمي عندهم في وضع متأخر، وبما أن لاهوت العصور الوسطى يضغط على العقول ويرهبها، فإنه لم يبق من مجال إلا أن يقوم المستشرقون بهذا العمَل الجليل. كل ما نرجوه هو ألا يتأخروا كثيراً في ترجمتها إلى اللغة العربية (أو اللغات الإسلامية الأخرى)، هذا إذا ما تجرأوا على ترجمتها يوماً ما...

(*) يقصد أركون بالمساهمات هنا المواد التي سيكتبها عشرات الباحثين الغربيين أو المسلمين المساهمين في تأليف هذه الموسوعة. فقد يكتب الباحث مادة واحدة أو عدة مواد واقعة داخل دائرة اختصاصه. وكل مادة تكون مكرّسة لكلمة قرآنية واحدة. وهكذا يقومون بمسح شامل لكل كلمات القرآن أو لكل المعجم القرآني. وعندئذ سوف نفهم القرآن على حقيقته: أي بشكل تزامني، تماماً كما كان يفهمه الناس الذين عاصروه، وليس كما فهمته الأجيال اللاحقة أو الجيل الحالي بعد إسقاط حاجياتها وهمومها عليه... وهذا هو معنى القراءة التزامنية (Lecture synchronique).

(**) المقصود بذلك حضارة وادي الرافدين بشكل أساسي. ومن المعلوم أنها سبقت اليهود إلى اكتشاف فكرة الإله الواحد (أو دين التوحيد)، وإن كانت اليهودية هي التي طورتها بشكل أنضج فيما بعد، ثم تابعت المسيحية والإسلام على نفس الخط. فقصة الطوفان مثلاً مذكورة بشكل حرفي تقريباً في ملحمة غلغاميش التي سبقت التوراة بمئات السنين. أنظر كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو:

أيضاً فيما قبل/ وما بعد ما أحب أن أدعوه بالأمر الواقع المفروض من قبل النص الرسمي المغلق. لقد أصبح المسيحيون يقبلون بأن يقرأوا منذ الآن فصاعداً الكتابات المسيحية المحرَّفة التي كانت الكنيسة قد نبذتها لفترة طويلة من الزمن: أي ما بين القرنين الرابع والسادس عشر للميلاد. فقد نُشِر مؤخراً الجزء الأول منها في طبعة «البلياد» الشهيرة وذلك من قبل ف. بوفون وپ. جيولتران(*). في الواقع أن النصوص التأسيسية أو المؤسِّسة لا تلعب دورها بنفس الطريقة قبل انتصار النص الرسمي المغلق وبعده في كل تراث من التراثات الدينية. إن البحث العلمي المحرَّر من العقائد المغلقة هو الذي يضعنا في حالات (أو ظروف) معنوية وثقافية أكثر تحبيذاً لإعادة القراءة التاريخية للنصوص التي خُلِعت عليها القداسة بعد أن تمت عملية الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار. هكذا نفهم لماذا أن مفهوم النص الرسمي المغلق هو أكثر فعالية بالنسبة لكتابة التاريخ المقارن للظاهرة الدينية في لحظته النبوية (أو مساره النبوي). وينطبق هذا الكلام على معظم المفاهيم التي أدخلتُها شخصياً لأول مرة في هذه الدراسة ـ البرنامج.

بقيت نقطتان اثنتان. ينبغي على المواقف اللاهوتية والفلسفية للعقل السائد في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي أن تتعرض لنفس الدراسة التاريخية المقارنة ضمن منظور الابستمولوجيا التاريخية النقدية. إن إنجاز مثل هذه المهمة يتطلّب منا حذراً مستمراً ليس فقط من أجل ضبط استخدام الأجهزة المفهومية أو المصطلحية التي أُبقيت بمنأى عن كل نقد تفكيكي(**)، وإنما من أجل اختراع

= الحديث وحقوق الإنسان والديمقراطية. ومع ذلك فهو يقدم نفسه وكأنه إلهي لا بشري. فأين المفر؟ هنا يكمن التناقض الأعظم بين التراث/ والحداثة.

(*) يشير أركون هنا إلى الكتاب التالي:

- F. Bovon et P. Geoltrain: *Écrits apocryphes chrétiens*, tome 1, la Pléiade, Paris, 1997.

يقصد أركون بأن النصوص الدينية التأسيسية تكون منفتحة وحرة قبل تحويلها إلى نص رسمي مغلق، ثم تصبح قسرية أو إكراهية بعد تشكيله. فبعد تشكيله لا يمكن تغيير أي شيء أو تعديله أو مراجعته. ولكن المسيحية الأوروبية الأكثر تطوراً من الناحية اللاهوتية تقبل الآن بقراءة النصوص المسيحية التي نبذتها الأرثوذكسية بحجة أنها محرّفة أو مهرطقة. وهذا أكبر دليل على مدى انفتاح المسيحية الأوروبية قياساً إلى الإسلام المعاصر.

(**) يقصد أركون بذلك كل المصطلحات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية القروسطية. وهي أنظمة ترسخت في الأذهان من كثرة التكرار إلى درجة أنها أصبحت بدهية، إلى =

مفاهيم أكثر شمولية وأكثر إنتاجية وبلورتها لأول مرة. وينبغي اختراعها ضمن منظور نقدي للعقل الديني، منظور يشمل كل تجلياته اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية...

فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرَّرة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكّع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب(*) طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تحبّذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات.

إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية، ومن كل التركيبات «المنطقية» الاصطناعية، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالإيديولوجية، فالهلوسية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاّقة لشخص كابن عربي(**). ولكن الحرية التي أتجرأ على الحلم بها أكثر انفجاراً أو

= درجة أنها أصبحت فوق كل تساؤل أو نقد. فالإنسان الذي ولد في بيئة لاهوتية معينة يتشرّب مصطلحاتها وعقائدها مع حليب الطفولة. ويصعب عليه جداً عندما يكبر أن يأخذ مسافة عنها أو أن ينظر إليها نظرة موضوعية، ناهيك عن أن يتخلّص منها...

(*) المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون أي تمهيد أو تسلسل منطقي. ولذلك عاب عليه بعض الباحثين «فوضاه» ناسين أنه كتاب ديني، وليس كتاباً في المنطق أو في الفلسفة. لأول مرة أسمع أركون يمدح الفوضى والتسكع والتشرد في كل مكان.. لأول مرة أسمعه يتحدث كشاعر لا كفيلسوف، هو المعروف بعقلانيته الصارمة وترتيبه المنطقي والمعقد لأفكاره. ولكن الإنسان يبحث عما ينقصه، وأركون قيّد نفسه كثيراً بالكتابة الأكاديمية، وربما كان يحلم بممارسة نوع آخر من أنواع الكتابة...

(**) ولكن ابن عربي اتهم من قبل الأرثوذكسية بأنه خارج عن الإسلام تقريباً!... فالأرثوذكسية الفقهية الضيقة لا يمكن أن تفهم شخصاً في حجم ابن عربي وشطحاته الصوفية الرائعة. ولا يمكن أن تفهم شخصاً مثل المعري استطاع أن يصل بالخيال العربي إلى أعلى القمم من خلال رسالة الغفران خصوصاً. ولا يمكن أن تفهم أديباً معذباً وحساساً مثل =

تفجيراً منه بكثير. وذلك لأنها تشمل كل الصيغ أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفيين والشعراء والمفكرين والفنانين.

المراجع

إن العناوين الداخلية الواردة في النص تبيّن أني أتوجّه إلى مراجع علوم الإنسان والمجتمع أكثر مما أتوجّه إلى المراجع الاستشراقية. بالطبع فإني لا أهمل هذه الأخيرة، ولكنني أعتبر أنها معروفة سلفاً (أو ضمناً) من قبل قرّاء الموسوعة القرآنية. لا يتسع المكان هنا لكي أقدم قائمة بالمراجع عن الدراسات القرآنية: أقصد المراجع المشروعة والمعلّق عليها ضمن المنظورات المُبلوَرة في هذه الدراسة ـ البرنامج. ولو كتبنا هذه القائمة لكان ينبغي أن نضيف إليها كل الأبحاث المنتجة في اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية، والفارسية، والتركية. إن ورشة العمل التي قدمت عنها صورة سريعة جداً في هذه الدراسة سوف تُوضَّح بشكل أفضل في كتابي المقبل: قراءة لسورة التوبة. يلاحظ القارىء أيضاً أني لم أتحدث عن المساهمة الأساسية التي كتبها ج. وانسبروف (J. Wansbrough). فمواقفه الثورية التي اتخذها بخصوص الموضوع مهمة جداً، وينبغي أن يطلع عليها القراء. وقد تعرضت أبحاثه لمناقشات عديدة مؤخراً. ولكنها مناقشات أميل إلى اللغو والاقتضاب. وقد وردت في ملزمة صغيرة بعنوان: المنهج والنظرية في دراسة الدين، قضية خاصة: إعادة التفكير في الأصول الإسلامية. وقد نشرت الملزمة من قبل هيربرت بيرغ، ١٩٩٧، الجزء ١ ـ ٩(*). إن مساهمة ج. وانسبروف العلمية تجد لها مكاناً في البرنامج العام الذي أقترحه هنا. إنها تعطي الأولوية لمنهجية النقد الأدبي التي تؤدي، كما القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية، إلى تساؤلات مهجورة أو متروكة لعلوم واختصاصات أخرى. كما وتؤدي بشكل خاص إلى مستوى من التفكير لم يصل إليه أي شكل من أشكال المعرفة المتبحّرة (أو الأكاديمية). إن هذا النقص الذي لا يُحتَمل هو الذي سأحاول سدّه في نسخة موسّعة ومقبلة من هذه المقدمة السريعة.

= التوحيدي. وبالتالي فكل مبدع بالنسبة لها هو زنديق. مسكينةٌ هي هذه الأرثوذكسية البائسة التي قتلت الفكر العربي منذ موت ابن رشد.

(*) المرجع المشار إليه هو التالي:

- *Method and theory in the Study of religion, special issue: islamic origins reconsidered,* edited by Herbert Bery, 1997, vol. 9-1.

الفصل الثاني
المعتقد وتكوين الذات الإنسانية
في السياقات الإسلامية

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم. وأن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتكمْ من أعمالكم شيئاً إن الله غفورٌ رحيم﴾.

(الحجرات، ١٤)

«وإذن فإن «الماهُوّ لي» و «الماهُوّ لنا» هو الذي يشكل الإيمان الحقيقي إذا ما اعتقدنا به، ويميّزه عن كل إيمان آخر يكتفي بسماع الوقائع. إن هذا الإيمان هو وحده الذي يبرّئنا أو يبرّرنا بدون الشريعة وبدون الطقوس والشعائر. وكل ذلك بفضل رحمة الله المتجلية في المسيح».

(مارتن لوثر)

«وإذن فمن رأي الإغريق (أو من فكر الإغريق) ينبغي أن ننطلق».

(بول ريكور)

«... إن الذات ليست كائناً وإنما عملٌ أو جهدٌ. إنها الحركة التي يقوم بها الفاعل على ذاته، والتي يحاول بواسطتها أن يشكل تجربته ويخلع عليها معنىً ما. ومن الناحية «التجريبية العملية» فإن الذات لا يمكن أن تُلْحَظ إلا عن طريق آثارها المنعكسة على عمل الفاعل. وذلك لأنها كلما كانت أقل تعالياً كلما تجسدت في هذه الفعالية

بالذات. وهكذا نجد أن مفهوم التجربة يمكن أن يحلّ محلّ مفهوم الفعل، تماماً كما أن الحركات الاجتماعية لا تُرَى إلا في تشظّيها أو تفتُّتها: أي في التوتر الداخلي الذي هو العلامة التي لا تخطىء على الذات نفسها».

(ف. دوبيه. مقطع مأخوذ من كتاب التفكر في الذات. حول آلان تورين. فايار.

- *Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*. Fayard, 1995. p. 120).



ما إن نحاول موضعة المسائل الأساسية للفكر الإسلامي ضمن منظور تاريخي وفلسفي، حتى نجد أنفسنا في مواجهة كل الصعوبات المتعلقة بالتفاوت التاريخي الذي يفصل بين المسار الإسلامي/والمسار الأوروبي للفكر. بل ويوجد في كلتا الصفتين الإسلامية والأوروبية تفاوت ليس فقط على المستوى الزمني، وإنما (ما هو أخطر) على المستوى المفهومي والمعرفي. فمن جهة نلاحظ أن كل عبارة معرفية ينبغي أن تجد مكانها (أو أن تندرج) في شبكة إيحائية ومفهومية متأثرة جداً بالمقولات والتحديدات والدلالات المقدَّمة لكي تُلحَظ وتُعَاش وكأنها دينية. ومن جهة أخرى نجد أنفسنا مُحالِيْن إلى مسار فكري ومجريات فكرية مغتنية دون انقطاع منذ الإغريق والرومان الكلاسيكيين وحتى يومنا هذا. إنها مغتنية من قبل جدلية تثقيفية كثيفة حاصلة بين ما سأدعوه بحقوق العقل الفلسفي/وحقوق العقل الديني(*). والأول هو نقدي، ومستقل ذاتياً، ومسؤول فكرياً. لا ريب في أن الثاني حريص على التماسك والمعقولية، ولكن داخل حدود معطى معياري ومعرفي خارجيّ عليه (هو معطى الوحي، أو الوحي كظاهرة موضوعية معطاة في التاريخ). هكذا نجد أن بول ريكور يجد نفسه مضطراً للانطلاق من لحظة

(*) هذا التفاوت التاريخي الكبير يرفض الكثير من المثقفين العرب أن يروه، لأنهم يرون فيه إهانة لهم أو تنقيصاً من حقهم وحق ثقافتهم أو تراثهم. ولكنه حقيقة واقعة لا يفيد في شيء أن ننكرها أو ندفن أنفسنا في الرمال كالنعامة لكي لا نراها. فمفهوم المسار الأوروبي أو الغربي مفهوم علماني، ومفهوم المسار الإسلامي مفهوم ديني، ولم نتخلّص نحن بعد من هيمنة العقل اللاهوتي الديني القروسطي لكي نستطيع أن نقيم المقارنة بيننا وبين الأوروبيين بشكل صحيح. وعن هذا ينتج التفاوت الصارخ الذي لا حيلة لنا به...

الإغريق مَثَله في ذلك مثل مفكرين آخرين عديدين. إنه مضطر لذلك لكي يكتب تاريخ الحقول المعرفية المتتالية، والمتمايزة فلسفياً، من أجل إعادة التفحص النقدي للمسألة الحاسمة للاعتقاد أو للمعتقد كما ينبغي أن تجري اليوم. (أنظر بهذا الصدد مقالة بول ريكور في الموسوعة الكونية عن مادة الاعتقاد)(*).

لكي نتفحص نفس المسألة في السياق الإسلامي فإن الممارسة الشائعة تقتضي بأن ننطلق من المعطيات القرآنية المكمّلة عن طريق معطيات الحديث النبوي وتعاليم السلف الصالح والعلماء المصلحين المندمجين في العقيدة الإيمانية الأرثوذكسية الخاصة بكل طائفة (أهل السنة والجماعة، أهل العصمة والعدالة..)(**).

ونلاحظ هنا أن مبادىء العقيدة الإيمانية المرسّخة من قبل الأرثوذكسية الإسلامية لم تتعرض لأي دراسة نقدية حتى الآن. نقول ذلك في حين أن الفكر الفلسفي أولاً، ثم الفكر التاريخي والسوسيولوجي والأنتربولوجي ثانياً، ما انفكّا يضعان مضامين الإيمان المسيحي على محك التساؤلات والمراجعات الراديكالية أكثر فأكثر في أوروبا، وذلك منذ القرن الثالث عشر. وهذا هو معنى العبارة السكولاستيكية (أو المدرسانية) الشهيرة: الإيمان يعني الفهم أو البحث عن الفهم. (fides quarens intellectum). بل ويمكننا أن نعود في الزمن بعيداً إلى الوراء: أي إلى زمن كتّاب الأناجيل والحواريين الأوائل من أمثال بولس لكي

(*) المصدر المذكور هو التالي: Encyclopaedia Universalis (article: Croyance) -
يعني ذلك أن كل شيء يبتدىء من الإغريق. فهم السابقون، وكل من جاء بعدهم متأثر بهم قليلاً أو كثيراً. والمقصود بالحقول المعرفية المتتالية هنا المحطات الأساسية لتاريخ الفكر: أي المحطة الإغريقية، فالمحطة الرومانية، فالمحطة المسيحية، فالمحطة القروسطية بشقّيها الأول والثاني، فمحطة عصر النهضة، فمحطة الحداثة الأولى في القرن السابع عشر (ديكارت وغيره)، فمحطة التنوير والحداثة الثانية (القرن الثامن عشر)، فالمحطة الوضعية (القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٠)، فمحطة ما بعد الحداثة (المنبثقة حالياً).

(**) العقيدة الأرثوذكسية للسنة غير العقيدة الأرثوذكسية للشيعة على الرغم من اشتراكهما في النص التأسيسي الأول، أي القرآن. ولكن الاختلاف يبتدىء مع الحديث، فهناك حديث سني وحديث شيعي، ثم مع الكتب التبجيلية المذهبية السائدة في كلتا الجهتين. فالسنّة يزعمون بأنهم يمثلون الإيمان الصحيح أو الإسلام الصحيح، والشيعة يزعمون الشيء ذاته. وكل واحد متشبّث بمواقفه ويدين موقف الآخر من خلال كتب عقائدية ملتهبة ما انفكت تستخدم نفس الحجج اللاهوتية منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا.

نكتب تاريخ هذه الجدلية الفكرية الطويلة والمتواصلة حتى يومنا هذا. وأقصد بالجدلية الفكرية هنا ذلك التوتر التثقيفي والغني الحاصل بين مواقع الفكر الإغريقي ومقولاته وتحديداته من جهة/ وبين المعاني الدينية والرأسمال الرمزي للتراث السامي من جهة أخرى. فالواقع أن يسوع الناصري قد تحدث بالآرامية وسط معبد اليهود والتراث الذي كان طويلاً قبله والمتبلور بكثافة وقوة في التوراة، هذا في حين أن كَتَبَة الإنجيل الذين اعتبروا بمثابة النَّقَلَة الأوفياء والأمناء للرسالة المسيحية كانوا يتحدثون الإغريقية(*).

وأما التراث الإسلامي فيتميز، على العكس، باستمرارية لغوية ـ وإذن ثقافية ـ تسترعي الإعجاب والاهتمام حقاً. أقصد استمرارية تواصلية فيما يخص نقل النصوص المقدسة التأسيسية وتأويلها والعيش عليها. وهذه الاستمرارية كانت متواصلة حتى القرن الحادي عشر على الأقل فيما يخص الأدبيات العقائدية المكتوبة كلها بالعربية على أثر القرآن(**). ولكنه أُصيب للأسف بانقطاع سلبي (أو بقطيعة سلبية) فيما يخص المجالات الفكرية والثقافية والسياسية التي انتشرت فيها كل

(*) مأساة الإسلام هي أن عقيدته الدينية الأرثوذكسية (أي الرسمية المرسّخة عبر القرون) لم تتعرض للنقد التاريخي حتى الآن، وذلك على عكس ما حصل للعقيدة المسيحية الأرثوذكسية في أوروبا. من هنا سبب ذلك الصدام المروّع الحاصل الآن بين الأصولية الإسلامية/ والحداثة. فلو أن التراث الإسلامي تعرض للنقد التاريخي والدراسة السوسيولوجية والفلسفية لكان الصدام أقل حدة بكثير مما هو حاصل حالياً. ويمكن القول بأن محمد أركون هو أول مفكر مسلم يتنطّح لهذه المهمة الحاسمة بكل تمكن، وجرأة، واقتدار.

(**) التراث الإسلامي منذ لحظة القرآن وحتى يومنا هذا مكتوب بالعربية، في حين أن المسيحية نُطِق بها أولاً بالآرامية (لغة المسيح)، ثم الإغريقية (اللغة الأولى للأناجيل)، ثم اللاتينية (اللغة الثانية للأناجيل طيلة العصور الوسطى وحتى مطلع عصر النهضة)، ثم اللغات الأوروبية الحديثة من فرنسية وإنكليزية وألمانية وإيطالية.. (حيث ترجم الإنجيل مرة ثالثة إليها). وأما القرآن فظل هو القرآن العربي منذ البداية وحتى الآن. بالطبع فإن المسلمين غير العرب راحوا يكتبون التراث الإسلامي بلغاتهم القومية كالفارسية والتركية والأوردو، إلخ... ولكنهم ظلوا يتلون القرآن بنصه الأصلي: أي بالعربية. ولكن إذا كان الفكر الإسلامي يتمتع بتواصلية ممتازة على المستوى اللغوي، إلا أنه أصيب بقطيعة سلبية جداً على المستوى الفكري، حيث انقطع عن حيويته الأولى وتعدديته وانفتاحه في العصر الكلاسيكي ودخل في عصر الانحطاط والجمود السكولاستيكي الطويل منذ القرن الحادي عشر وحتى يومنا هذا.

المسائل المرتبطة بما أفضّل أن أدعوه بالاعتقاد، هذه المسائل التي تم التفكير فيها أو على العكس طمست داخل نطاق اللامفكَّر فيه. وقد اخترت مصطلح الاعتقاد عن قصد لكي أؤشكل من خلال اختياره بالذات (أي أجعل إشكالياً) موضوع ما كان لاهوتيُو الأديان التوحيدية الثلاثة قد بلوروه لزمن طويل ودافعوا عنه تحت اسم الإيمان. سوف أشرح موقفي فيما يخص هذا الاختيار المفهومي وأبرّره لاحقاً. لنقل بسرعة هنا بأن القطيعة الأكثر ضرراً ليست فقط بالنسبة للفكر الديني، وإنما أيضاً بالنسبة للتطور العام للمجتمعات المرتبطة بالظاهرة الإسلامية[1] بصفتها مرجعية إجبارية للقانون والسياسة والأخلاق والاجتماع قد تمثلت بضرب الفلسفة. فقد رُفِضت الفلسفة ثم حُذِفت كلياً وبشكل دائم بعد موت ابن رشد (أي منذ عام ١١٩٨). نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن رشد كان قد خاض مناظرة فلسفية كبرى مع الغزالي بعد موت هذا الأخير بثمانين سنة (مات عام ١١١١). وذلك عندما كتب تهافت التهافت كردّ على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة[*]. ولكن هذه المناظرة بقيت ورقة ميتة في الناحية الإسلامية ولم تلق لها أي صدى، هذا في حين أن الفلسفة الرشدية لقيت مرتعاً خصباً في الجهة الأوروبية بين القرنين الثالث عشر ـ والسادس عشر. فقد استقبل المفكرون المسيحيون فكر ابن رشد بكل حماسة وتحوّل عندهم إلى تيار طويل عريض يدعى بالفلسفة الرشدية اللاتينية (l'averroïsme latin). وهذه القطيعة السلبية أصابت بالتدريج كلاً من الفكر اللاهوتي، والتفسير، والفقه، وعلم التاريخ، والفكر السياسي. إن الجهود التي بذلها الباحثون والمثقفون الليبراليون بين عامي ١٨٣٠ ـ ١٩٤٠ كانت مؤقتة ومتشتتة ومتبعثرة أكثر من اللزوم. كما وكانت خجولة فكرياً وغير مطابقة علمياً. واستسلمت في الغالب للماحكة الجدالية والتبجيلية وبالتالي فكانت عاجزة عن إحياء الفكر العربي ـ الإسلامي أو تجديده بشكل

(*) انتصار الغزالي على ابن رشد كان يعني انتصار الفكر اللاهوتي المتشدد والمنغلق/ على الفكر العقلاني المنفتح على الفلسفة الإغريقية. وكان إيذاناً بالدخول بعصور الانحطاط الطويلة. ويمكن القول بأننا لم نقم من تلك الضربة حتى الآن. فانتصار الأصولية حالياً هو انتصار للغزالي وابن تيمية، وهزيمة لابن رشد والفارابي وابن سينا والمعري والتوحيدي ومسكويه وكل المفكرين الأحرار في أرض الإسلام. وإذن فهزيمة الفكر في العالم العربي أو الإسلامي ليست حديثة العهد، وإنما تعود إلى الماضي البعيد. من هنا صعوبة النهضة أو النهوض بعد تلك الكبوة الطويلة.

جذري ودائم(*). وذلك لأن هذا الفكر كان قد ضعف كثيراً وفقد عصارته وروحه بسبب قرون وقرون من التكرار الدوغمائي والاجترار السكولاستيكي (أو المدرساني) العقيم. وكان هذا الفكر التسليمي التواكلي يشتبه كثيراً بالحداثة النقدية الآتية من جهة أوروبا، ومُطَالَباً في ذات الوقت وبكل إلحاح بأن يدعم النضالات القومية من أجل التحرر الوطني من الاستعمار. لقد كانت هذه الجهود الليبرالية عاجزة عن مواجهة التحديات المتمثلة بضغط الثقافات الشفهية المهجورة. كما وكانت عاجزة عن مواجهة تحديات الحداثة المنقولة إلى البلدان الإسلامية عن طريق النظام الكولونيالي المتعجرف الذي أدّى إلى احتقار التراث المحلي أو تفكيكه والحطّ من قدره واستلاب المسلمين. ضمن هذه الظروف التاريخية تمت نشأة وتغذية مخيال(**) السيادة السياسية المستعادة والتشكيل الوطني للدول الحديثة التي نشأت بعد الاستقلال. وهو تشكيل أصبح ممكناً مع مساهمة الفاعلين الاجتماعيين أو المواطنين الذين وعدونا بانبثاقهم القريب والسريع. في الواقع أن التاريخ الفكري والثقافي والروحي لكل المجتمعات المحرَّرة من الهيمنة الاستعمارية في سنوات ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠ لا يزال فقط بحاجة إلى كتابة سردية أو وصفية دقيقة موضحة للوقائع. وإنما هو بحاجة إلى أكثر من ذلك. إنه بحاجة إلى من يفكر فيه بشكل عميق وجذري ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ مع طرح الأسئلة الأكثر راديكالية من قبل العقل النقدي الذي هو أيضاً في حالة أزمة(***).

(*) يشير أركون هنا إلى فشل عصر النهضة وأسباب هذا الفشل. فلو نجح النهضويون في محاولتهم الرائعة لما وصلنا اليوم إلى عصر الأصولية! والواقع أن مهمة النهضويين كانت شبه مستحيلة. فقد أرادوا النضال ضد قرون عديدة من الجمود والانحطاط، ولم يكن من السهل القضاء عليها من أول ضربة أو الخروج منها من أول محاولة. ولذلك ينبغي أن نحاول صنع عصر نهضة جديد مرة أخرى...

(**) يشير أركون هنا إلى تلك الحماسة التي رافقت استقلال البلدان المغاربية بعد الاستقلال، وكيف أنه تشكل مخيال وطني أو مشروعية وطنية مضادة للاستعمار وراغبة في معانقة الجذور المحلية للهوية. وكلمة مخيال هنا ترجمة للمصطلح الفرنسي (imaginaire). ولكن هذه المشروعية لم تكن تأخذ كل العناصر المحلية بعين الاعتبار عندما تشكلت ولذلك دعاها بالمخيال. فهي خيالية أو إيديولوجية أكثر مما هي واقعية.

(***) يقصد أركون بذلك أن العقل النقدي للحداثة هو أيضاً في حالة أزمة وليس فقط العقل الإسلامي أو العقل العربي، إلخ... نحن نعيش في عصر أزمة عامة أو معمّمة، ولكن أسبابها أو مظاهرها ليست واحدة. فأزمتنا ناتجة عن طول جمود، وأزمة العقل الغربي =

إن هذه المحاولة المعقدة والطويلة المدى، وبالتالي الجماعية بالضرورة، هي التي استرعت اهتمامي واستحوذت عليه منذ أن كنت قد طرحت للمرة الأولى، وفي آن معاً، مسألة الفلسفة الإنسانية في السياق العربي ـ الإسلامي، ومسألة إعادة قراءة القرآن بطريقة تعددية ومنفتحة(*). وأنا، إذ أتصدّى اليوم لمسألة الاعتقاد، فإني في الواقع أريد أن أقدم مثالاً تطبيقياً جديداً على برنامجي أو مشروعي العريض المتمثل بنقد العقل الإسلامي. أريد أن أدعم هذا المشروع أو أبرهن على صحته عن طريق مناقشة مسألة مركزية كانت قد نوقشت سابقاً في القرآن من خلال سورة الحجرات، الآية رقم ١٤. وهي الآية التي استشهدت بها في مطلع هذه الدراسة والتي تفرّق بشكل واضح ومضيء بين الإيمان (أي foi) باللغة الفرنسية/ وبين الإسلام الذي لفظ من رؤوس الشفاه والذي أُدين من قبل القرآن بصفته خضوعاً سطحياً، ظاهرياً لا يعتدّ به(**). إنه إسلام (أو خضوع) محسوب لكي يتطابق مع المقاييس والتصرفات الخارجية للانتماء إلى جماعة المسلمين التي كانت في طور التشكّل والانبثاق آنذاك. (أنظر بهذا الصدد سورة الحجرات كلها). ولما كانت مسألة الاعتقاد قد أصبحت مطلباً أو مسألة لاهوتية أساسية تفرّق بين المسلمين منذ بداية اندلاع صراعاتهم العقائدية، فإني سأحاول هنا

= ناتجة عن حركيته الدائمة وحيويته المستمرة التي لا تعرف كيف تتوقف أو تهدأ. أزمة الغرب ناتجة عن العدمية بعد أن جرّب كل شيء طيلة مائتي عام من الحداثة والتحديث وقلب كل البنى التقليدية. وأزمتنا ناتجة عن الدوغمائية والتحجُّر المزمن والانحطاط الطويل... وبالتالي فهناك أزمة وأزمة...

(*) يشير أركون هنا إلى كتابيه التاليين: **الفلسفة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري. مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً**. وكنا قد ترجمناه إلى العربية عام ١٩٩٦ وأصدرته دار الساقي في لندن تحت العنوان التالي: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي**.

- **M. Arkoun:** ***L'Humanisme arabe au IV^e/X^e Siècle. Miskawayh philosophe et historien***. **J. Vrin, 1982.**

وأما الكتاب الثاني فهو بعنوان **قراءات في القرآن**، باريس، ١٩٨٢.

- **M. Arkoun:** ***Lectures du Coran,*** **Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.**

(**) تقول الآية المذكورة الواردة في فاتحة هذه الدراسة:

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم. وأن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُمْ من أعمالكم شيئاً إنّ الله غفورٌ رحيم﴾ (الحجرات، الآية ١٤). (لا يَلِتْكُمْ = لا يُنْقِصكم).

إعادة تنشيطها أو بعثها من جديد. سوف أحاول بعث هذه المناقشة العتيقة أو إحياءها داخل الإطار الفكري والأهداف المعرفية النظرية المطلوب تحقُّقهما أو تحقيقهما من قبل الممارسات الحالية لكل معرفة نقدية. سوف نتساءل عندئذ إما حول إمكانية إعادة تأصيل ذلك العلم الإسلامي الكلاسيكي المعروف باسم علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وإما عن بلورة شيء جديد كلياً يفرض نفسه بصفته إسهاماً في تشكيل فلسفة للدين انطلاقاً من المثال الإسلامي. وهو مثال مُهْمَل حتى هذه اللحظة من قبل علماء الغرب الذين يتصدون لتشكيل مثل هذه الفلسفة(*). سوف أتحاشى في هذه اللحظة من تقدم البحث أن أتحدث عن تشكيل لاهوت إسلامي، وذلك للأسباب التي سأوضحها لاحقاً.

بالطبع فإني لن أستطيع إنجاز هذا المشروع الكبير والعويص كله في هذه الدراسة وحدها. وإنما سوف أقدم بعض المعالم والصوى الضرورية أو التي لا بد منها من أجل إنجاز مسار طويل عريض. وأنا إذ أفعل ذلك آمل أن يأتي باحثون ـ مفكرون لكي يقدموا تكملة له، أو استطالات، أو تعديلات، أو تأكيدات أو إبطالات وإلغاءات. سوف أبتدىء بتوضيح خياراتي النظرية لكي أخضعها للمناقشات الضرورية. لماذا أقول ذلك؟ لأني أشتغل داخل منعطف تاريخي دخل عقله السائد في أزمة، أو قل أصبح يعرف بأنه مأزوم. وأقصد بذلك أنه محروم من كل الأسس أو الأصول أو المعايير أو المعاني الثابتة والنهائية(**). إنه محروم من كل نقاط الارتكاز التي اعتمدت عليها جميع التراثات

(*) بمعنى أن علماء الغرب يحاولون بلورة فلسفة دينية انطلاقاً من المثال المسيحي الأقرب إليهم أو حتى المثال اليهودي، ولكن نادراً ما يفكرون في المثال الإسلامي، أو نادراً ما يأخذونه بعين الاعتبار. فهو بالنسبة لهم شيء غريب أو بعيد جداً أو منغلق في خصوصيته التي لا علاقة لها بأي شيء آخر. ولكن بما أن أركون من أصل إسلامي فإنه يريد أن يشرك الإسلام وتراثه في عملية البلورة الجارية حالياً للاعتقاد، ولا يقبل باستبعاده من الساحة.

(**) من الواضح أن أركون ينطلق هنا من آخر المواقع الابستمولوجية للفكر. فالابستمولوجيا الحديثة (أو فلسفة العلوم الحديثة) لم تعد تعتقد بإمكانية التأسيس النهائي والمطلق للعقل البشري. وذلك لأن هذا التأسيس يتغير بتغير العصور وباختلاف إمكانياتها المعرفية. فالعقل الكلاسيكي للحداثة، أي عقل كانط أو هيغل، كان لا يزال يؤمن بإمكانية وجود أصول ثابتة أو أسس راسخة ونهائية للعقل. وأما العقل الحالي الذي دخل في أزمة فلم يعد يعتقد بإمكانية ذلك. فالعقلانية بحسب وجهة نظره ليست إلا تركيبة مؤقتة تدوم =

الفكرية السابقة المعروفة تاريخياً حتى هذه اللحظة.

إن التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفاسير، وتواريخ) سوف تُفكَّك وتتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها(*). هذا هو المنظور الواسع والعريض الذي أنطلق منه. ولكن قبل الانخراط في هذا العمل أريد أن أوجّه الكلام التالي إلى كل المؤمنين الأصوليين الذين يرفضون بشكل قاطع ودون أي صبر أو تفحُّص الموقع الابستمولوجي والاستراتيجيات المعرفية التي أتبنّاها تحت اسم العقل المنبثق الصاعد حديثاً، أو العقل الاستطلاعي والمستقبلي الجديد. أريد أن أقول لهم ما يلي: إني أطلب منكم لحظة صبر وتسامح فقط. لا تحكموا على الأمور قبل أن تعرفوا ولا تدينوا قبل أن تفهموا. اتركوا لي الوقت الكافي لكي أعرض أمامكم رؤيا معينة للأشياء، أو برنامج عمل، أو مسارات، أو تفكيكات أو تركيبات. اتركوا الفرصة لكي تنفتح أمامنا آفاق للمعنى، آفاق لا تؤدي إلى أي قطيعة عنيفة. لماذ أقول ذلك؟ لأن هذه الآفاق سوف تتيح لنا أن نستوعب، عن طريق المنهجية التقدمية ـ التراجعية، كل التعاليم الواردة في التراثات الدينية السابقة(**). وهذه التراثات سوف

= فترة معينة من الزمن ثم تنهار لكي تحل محلها عقلانية جديدة أكثر قدرة على التلاؤم مع الظروف والحاجيات الجديدة، وهكذا دواليك...

(*) كتكملة للهامش السابق يمكن أن نقول ما يلي: إن عقل الحداثة الذي دخل في أزمة حالياً بسبب انحرافات الحداثة والنقد الذي تعرضت له سوف يجد حلاً له في تشكيل عقل جديد يتجاوزه هو: عقل ما بعد الحداثة. ولكن أركون لا يحب هذا المصطلح وإنما يفضل عليه مصطلح العقل المنبثق الصاعد حديثاً، أو العقل الاستطلاعي والمستقبلي الجديد. مهما يكن من أمر فإن عقل الحداثة الكلاسيكية (أي العقل الذي هيمن على الغرب منذ القرن الثامن عشر وحتى فترة قريبة) سوف يتعرض للتفكيك والنقد، مثله في ذلك مثل العقل الديني الذي هيمن قبله طيلة قرون وقرون. والواقع أن فلاسفة الغرب منخرطون حالياً في نقد عقل الحداثة وليس فقط أركون، (أنظر محاولات آلان تورين ويورغين هابرماس مثلاً).

(**) بمعنى أن أركون لا يريد أن يدمر الدين كما يفعل بعض الملحدين والوضعيين الماديين بشكل مطلق. وإنما يريد، بعد نقد التراث الديني وتفكيكه، أن يستوعب أفضل تعاليمه وجوهر رسالته ويطرح الباقي: أي القشور والقوالب الجامدة. إنه يرفض التعلّق بالدين الإسلامي على الطريقة التبجيلية أو الإيديولوجية الشائعة حالياً، ويفضل عليها الطريقة النقدية والفلسفية. فالتراث الإسلامي ليس بحاجة إلى تبجيل أو تبخير وإنما إلى دراسة =

نراجعها أو نزورها خارج نطاق كل التلاعبات التبجيلية أو الإيديولوجية. كما وتتيح لنا هذه الآفاق أن نستوعب كل المكتسبات الإيجابية للحداثة المُعَاد نقدها وفهمها هي أيضاً بصفتها بحثاً ديناميكياً، كليانياً، ودائماً إشكالياً، عن المعنى. من البدهي القول إن الأصوليين المعنيين هنا لا يتواجدون جميعهم بالضرورة في التراثات الدينية الكبرى. فنحن نعرف الآن أن العقل الحديث الذي انخرط في عملية إنتاج المعارف الفعالة والعلوم الموضوعية لكي يضمن التقدم اللانهائي للشرط البشري قد انحرف نحو الأنظمة الاستبدادية التوتاليتارية الأكثر همجية وتدميراً، كما وغذّى الهلوسات المتعصبة والمهيمنة. لهذا السبب ينبغي علينا أن نوسّع من دائرة نقد كل موقف أصولي، في الوقت الذي نضيء فيه بشكل تاريخي دلالات أو معاني البحث الذي لا يفتر عن الأصول(*).

مسارات

كنت قد كتبتُ نسخة أولى عن هذه الدراسة وألقيتها في المؤتمر الذي عقدته مؤسسة الملك عبد العزيز في الدار البيضاء بتاريخ ٢٥ ـ ١٩٩٨/٣/٢٧. واتخذ المؤتمر العنوان التالي: «المسلمون في التاريخ». واعتقدت عندئذ عندما كتبت هذه النسخة الأولى المصغّرة إن بإمكاني أن أكتفي بدراسة مشكلة الإيمان العقائدي داخل إطار التراث الإسلامي وحده. وبعد إلقاء المداخلة استفدت، كما هي العادة دائماً، من ردود الفعل السلبية والإيجابية، اللامبالية والحيادية. ثم تابعت تأملي وتفكيري حول ذات الموضوع في الأشهر التالية عن طريق قراءة أو إعادة

= علمية ـ نقدية تنظّفه من الداخل وتجعله قادراً على أن يندمج في التراث العالمي أو الكوني الحالي.

(*) هنا يبلغ أركون الذروة في طرحه اللامع والمرن لمسألة الأصول. فالواقع أن العقل لا يستطيع أن يشتغل إلا إذا كان يرتكز على أسس أو أصول معينة. وهي أسس يعتبرها ثابتة، وأصول يراها خالدة لا يعتريها الشك أو الوهن. أنظر نظرة المسلم لأصوله أو اليهودي لأصول دينه أو المسيحي لأصول العقيدة المسيحية. بإمكانك أن تمس كل شيء ما عدا الأصول التي ترتكز عليها العقيدة لأنك إذا مَسَسْتَ بها انهارت العقيدة كلها... من هنا خطورة نقد الأصول أو الأسس. ولكن الحداثة تشكلت أيضاً على أصول معينة، هي أصول العقل الديكارتي والكانطي. وهذه الأصول بحاجة الآن إلى تعرية وتفكيك، مثلها في ذلك مثل أصول العقل الديني الدوغمائي والمتحجر. فهل سنتوصل قريباً إلى أصول جديدة أكثر اتساعاً من كل ما سبق؟ أقصد الأصول التي يرتكز عليها عقل ما بعد الحداثة...

قراءة الكتب التالية:

١ ـ أمير ـ مويزي وم. علي: رحلة المسارّة في أرض الإسلام. معراجات سماوية ومسارات روحية، بيترز، لوفان، باريس، ١٩٩٦.

- Amir-Moezzi, M. Ali: *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions Célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louivain-Paris, 1996.

٢ ـ اودوار، كزافييه: الخروج من الاعتقاد: الهُنا ـ والآخرة، منشورات لارماتان، باريس، ١٩٩٧.

- Audouard, Xavier: *Sortir de la Croyance: L'ici-au-delá*, L'Harmattan, Paris, 1997.

٣ ـ سعيد رمضان البوطي: الجهاد في الإسلام؛ كيف نفهمه وكيف نمارسه، بيروت ـ دمشق.

٤ ـ جاكلين شابي: رب القبائل؛ إسلام محمد، باريس، ١٩٩٦.

- Jacqueline Chabbi: *Le Seigneur des tribus; L'islam de Mahomet*, Paris, 1996.

٥ ـ فاني كولونا: الآيات الدامغة، باريس، ١٩٩٥.

- Fany Colonna: *Les versets de l'invincibilité*, Paris, 1995.

٦ ـ أندريه كونت سبونفيل + لوك فيري: حكمة المحدثين. عشر مسائل خاصة بزماننا، منشورات روبير لافون، باريس، ١٩٩٨.

- André Comte-Sponville et Luc Ferry: *La Sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, R. Laffont, Paris, 1998.

٧ ـ جوسلين داخلية: أريكة الملوك. العامل السياسي والعامل الديني في الإسلام، منشورات أوبييه، باريس، ١٩٩٨.

- Jocelyne Dakhlia: *Le divan des rois. Le politiqe et le religieux dans l'islam*, Aubier, Paris, 1998.

٨ ـ رين فيرنهاوت: النصوص المقدسة. حاملو السيادة المطلقة. التوراة والأناجيل، والقرآن، والفيدا، والتيبيتاكا، منشورات أمستردام، ١٩٩٤.

- Rein Fernhout: *Canonical Texts. Bearers of absolute Athority. Bible, Koran, Veda, Tipitaka,* Amsterdam, 1994.

٩ ـ بيير جيزيل + باتريك ايفرارد: اللاهوت في عصر ما بعد الحداثة، منشورات لابوروفيديس، جنيف، ١٩٩٦.

- Pierre Gisel et Patrick Evrard: *La théologie en postmodernité, Labor et Fides,* Genève, 1996.

١٠ ـ جون غولدينغي: مناهج لتفسير الكتابات المقدسة، كارل إيسل، الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٩٥.

- John Goldingay: *Models for interpretation of scripture,* Carl Isle, USA, 1995.

١١ ـ وائل ب. حلاق: تاريخ النظريات الشرعية الإسلامية. مقدمة لأصول الفقه السنية، مطبوعات جامعة كامبردج، ١٩٩٨.

- Wael B. Hallaq: *A history of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunni Usûl al-fiqh,* Cambridge U.P, 1998.

١٢ ـ جان إيف لاكوست: القاموس النقدي لعلم اللاهوت، المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، ١٩٩٨.

- Jean-Yves Lacoste: *Dictionnaire critique de Théologie,* P.U.F, Paris, 1998.

١٣ ـ جان لامبير: الله موزّعاً. أنتربولوجيا مقارنة للأديان التوحيدية، منشورات سيرف، باريس، ١٩٩٥.

- Jean Lambert: *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes,* Cerf, Paris, 1995.

١٤ ـ عبد الله العروي: مفهوم العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

١٥ ـ ميخائيل ليكير: اليهود والوثنيون. دراسات إسلامية حول الفترة الإسلامية الأولى في المدينة، منشورات بريل، ليدين، ١٩٩٥.

- Michael Lecker: *Jews and Pagans. Muslims Studies on Early*

Islamic Medina, Brill, Leiden, 1995.

١٦ - برنار لوبتي: أشكال التجربة. من أجل تاريخ اجتماعي آخر، منشورات ألبان ميشيل، باريس، ١٩٩٦.

- Bernard Le Petit: *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, A. Michel, Paris, 1995.

١٧ - جورج مقدسي: ابن عقيل. الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، منشورات جامعة أدنبرة، ١٩٩٧.

- Georges Makdisi: *Ibn 'Aqīl. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh U.P, 1997.

١٨ - لويس مارتينيز: الحرب الأهلية في الجزائر، كارتالا، باريس، ١٩٩٨.

- Luis Martinez: *La guerre civile en Algérie*, Karthala, Paris, 1998.

١٩ - باتريك نيرهوت: الفقه، الكتابة، المعنى. دراسة في علم التأويل الشرعي، منشورات جامعة أدنبرة، ١٩٩٢.

- Patrick Nerhot: *Law, Writing, Meaning. An Essay in Legal Hermentics*, Edinburgh U.P, 1992.

٢٠ - بول ريكور + أندريه لاكوك: التفكير في الكتاب المقدس، (أي التوراة + الأناجيل). (أو تعقُّل الكتاب المقدس)، منشورات سوي، باريس، ١٩٩٨.

- Paul Ricœur - André La Coque: *Penser la Bible, Seuil*, Paris, 1998.

عندما يلقي القارىء نظرة سريعة على هذه القراءات فإنه يراها للوهلة الأولى شديدة التبعثر والتشتُّت والاختلاف. فما هي العلاقة بين مسألة الاعتقاد(*) في السياقات الإسلامية، وبين كتابة أنتربولوجيا للعاملَيْن السياسي والديني في الإسلام المغاربي (جوسلين داخلية)؟ ما العلاقة بين الحرب الأهلية في الجزائر، وبين مناهج التاريخ الاجتماعي المطبَّقة أساساً على المجتمعات الغربية، أو حتى قاموس لاهوتي مكرَّس فقط للمثال المسيحي؟ في الواقع أنه على الرغم من هذا

(*) من الواضح أننا نستخدم على مدار هذه الدراسة إما كلمة «الاعتقاد»، وإما كلمة «المعتقد» كترجمة للمصطلح الفرنسي (Croyance)، والمعنى واحد.

التبعثر والتشتُّت إلا أن هذه اللائحة تتيح تبرير الخيارات النظرية التي ستهيمن على كل دراستي أو ستتحكَّم بها. فبما أن العقل الاستطلاعي المستقبلي الذي أتبنّاه محكوم بالعمل في ظل التيه والتشرد والتردد والاشتباه المستمر بمواقفه وإنجازاته، فإن عليه واجب توضيح كل مسلماته الضمنية لكي يخضعها للنقاش(*).

إن خياري الاستراتيجي الأول يتمثل في قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حالياً، وكما لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن. وكذلك كما لا يزال المقاولون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لاعقلانية من أجل استنهاض الجماهير (المقصود بالمقاولين السياسيين هنا قادة الحركات الأصولية). ولكن عملية القلب أو الانقلاب التي أقوم بها تشمل أيضاً العلوم الاجتماعية الوضعية التي تفرض تقسيمات أو تأويلات اختزالية للظاهرة الدينية. إني أريد القيام بانقلاب معرفي يهدف إلى تسفيه كل الفاعلين (من مؤمنين وغير مؤمنين) الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة لمنعطف تاريخي محدد، أو لبيئة اجتماعية ـ ثقافية معينة، أو لحالة معنوية ودلالية للغة مهيمنة (أقول هذه العبارة الأخيرة وأنا أفكر باللغة العربية المُصَادَرة من قبل أبطال التعريف الديماغوجي). كما أنها مرتبطة بتيار فكري رائج (أو على الموضة)، أو حتى بخيارات وظائفية حيث تنعقد تضامنات مهنية بين العلوم الاجتماعية ووسائل الإعلام الجبارة (وبخاصة التلفزيون). وينبغي على هذا الانقلاب المعرفي أن يصل إلى ممارسات اللاهوتيين كما إلى ممارسات فلاسفة الدين لكي يؤثر عليهم أيضاً. وهنا بالضبط ألاحظ أن مؤلفات جان إيف لاكوست، وبيير جيزيل وباتريك ايفرارد، وبول ريكور وأندريه لاكوك تشكل بالنسبة لي أو للنقطة التي تهمني هنا أمثلة حاسمة. فكل هذه الأعمال تغني بطريقتها الخاصة استكشاف مجاهيل الساحة الدينية عن طريق إقامة المقارعة الصارمة بين المكتسبات الأكثر

(*) كلام أركون هذا يعني أنه لا يمكن تأصيل العقل الاستطلاعي المستقبلي بشكل ثابت ونهائي، ولذلك فهو يشتغل في ظل التشرد والتيه. إنه متحرك باستمرار ويعود على ذاته بشكل نقدي باستمرار. وهذا هو الفرق بينه وبين العقل الكلاسيكي للحداثة (أي عقل كانط وهيغل)، وبين العقل الديني اللذين يرتكزان على أصول ثابتة ونهائية لا يمكن أن يعتريها الشك. إن عقل ما بعد الحداثة أصبح يشك في كل اليقينيّات القطعية لأنها قد تؤدي إلى التصلّب فالدوغمائية فالتعصب فالكارثة...

حداثة والأكثر خصوبة للتيارات الفكرية المختلفة التي ما انفكت تتصارع وتنقد بعضها بعضاً، وتصحّح بعضها بعضاً، وتتحدى بعضها بعضاً، منذ القرن التاسع عشر. الجميع يعلم كيف أن كل أعمال بول ريكور تهدف إلى توحيد المجالات المعرفية المتشظّية وإعادة التمفصل بينها وإعادة استملاكها من جديد. بل إنها لم تكن متشظية فقط، وإنما كانت أيضاً منفصلة عن بعضها البعض حتى درجة العداء المفتوح. وأقصد بهذه المجالات المعرفية هنا علم اللاهوت والفلسفة من جهة، ثم علوم الإنسان والمجتمع من جهة أخرى(*). ويمكن القول أيضاً بأن بيير جيزيل يندرج داخل نفس الجو النقدي والحواري والدامج لكل تيارات الفكر القادرة على ضخّ الحيوية في عروق البحث العلمي وتحذير المواقع النظرية المتقدمة الخاصة بمسألة الاعتقاد وتجسُّده في الحياة المعاشة للأفراد والمجتمعات. ولكن الفرق الوحيد هو أن بول ريكور يحرص على تقديم نفسه كفيلسوف، في حين أن بيير جيزيل، أستاذ اللاهوت في جامعة لوزان، ينسب نفسه صراحة إلى هذا العلم (أي علم اللاهوت). أما قاموس اللاهوت الذي ألّفه جان إيف لاكوست فهو يقدم، على هذا الصعيد، أكبر دلالة على حجم الثورات المعرفية التي تحصل أمام أعيننا اليوم. وهي ثورات تهدف إلى ممارسة تفاعلية جديدة كلياً وواعدة كثيراً. وأقصد بها التفاعل بين علم اللاهوت من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى. وكلاهما يعترف بكل تواضع بمديونيّته للعلوم الاجتماعية، في حين أن هذه الأخيرة تبدو متعجرفة ولا تتراجع عن سيادتها أو هيمنتها بسهولة(**). أقول ذلك على الرغم من أن هذه السيادة ليست راسخة إلى الحد الذي تتوهمه هذه العلوم، وخاصة فيما يتعلق بتأويل الظاهرة الدينية. إنه لصحيح القول بأن قلب الساحة الدينية أو تفكيكها من أجل إعادتها إلى حواسمها الخاصة ووظائفها التي لا

(*) علاقة أركون ببول ريكور قديمة، وإعجابه به لم ينفك منذ أن استمع إلى محاضراته لأول مرة في ستراسبورغ عام ١٩٥٦ أو ما بعدها. وبول ريكور فيلسوف كبير ولاهوتي كبير في آن معاً. فهو مؤمن بروتستانتي ومن أهم فلاسفة فرنسا في القرن العشرين. والشيء الذي يعجب أركون به هو جمعه بين اللاهوت والفلسفة، على عكس الفلاسفة الوضعيين الذين يحتقرون اللاهوت ويعتبرونه شيئاً قديماً بالياً عفى عليه الزمن...

(**) في البداية كان اللاهوت ثم جاءت الفلسفة لكي تحل محله وتزدريه، ثم جاءت أخيراً العلوم الإنسانية أو الاجتماعية لكي تزدري اللاهوت والفلسفة في آن معاً. والواقع أن العلوم الإنسانية هي التي تسيطر الآن على الجامعات الأوروبية وتعتبر اللاهوت والفلسفة تجريداً أو لغواً فارغاً. وهذا دليل على عنجهيتها واغترارها بنفسها...

تُختزَل لا يمكن أن يحصل بشكل صحيح بدون تدخل العلوم الاجتماعية. أقول ذلك وبخاصة عندما تتنازل هذه العلوم وتقبل في خط الرجعة بأن تدمج داخل نفس الممارسة التفاعلية تساؤلات اللاهوت والفلسفة ومقاوماتهما(*). وسوف نقتنع بصحة هذا المطلب إذا ما قرأنا الكتاب الذي ألّفه الباحث المأسوف عليه جداً «برنار لوبتي». وهذا الكتاب يمثل المانيفست والبرنامج الحقيقي لهذا التوجه. فهذا الباحث هو أحد مؤسّسي «التاريخ الاجتماعي الآخر» وأحد ممارسيه اللامعين. والواقع أن التأملات المعيارية والتقويّة الصرفة لعلم اللاهوت حول مسألة الاعتقاد سوف تكون بدون فاعلية إن لم تأخذ بعين الاعتبار طرائق انغراس العقائد الإيمانية في المؤسسة والمجتمع ومستويات تجلياتها، وذلك كما يدرسها أو يؤشكلها المؤرخ جاك ريڤيل في الكتاب الذي نتحدث عنه. (الأَشْكَلَة تعني وضع الأمور على محك التساؤل والشك ونزع البداهة عنها: أي جعلها إشكالية، لا يقينية ولا نهائية).

هناك اعتراضان لهما أهمية غير متساوية وينبغي أن نأخذهما بعين الاعتبار هنا. الأول ذو جوهر تبجيلي وإيديولوجي. وهو يستحق أن ندرسه لأنه صادر عن تيار الحركيّين المسلمين الذين يمثلون قاعدة سوسيولوجية (أو اجتماعية) مهمة. وهذا التيار الحركي الأصولي يدعو إلى «أَسْلَمة العلوم» أو إلى «أسلمة الحداثة» بحسب عنوان كتاب حديث العهد للمغربي عبد السلام ياسين. والفكرة التأسيسية أو الأساسية هنا هي أن الإسلام ليس فقط نظاماً من العقائد/واللاعقائد الثابتة، المُتلقّاة، المُطبّقة بشكل دوغمائي. وإنما هو أيضاً فكر مزوّد بكل المبادىء والمناهج والمجريات المنطقية الاستدلالية وكل الأجهزة المفهومية للتفحص والضبط. وكلها أشياء تهدف إلى تأسيس أو إعادة تأسيس صلاحية ومشروعية كل أنظمة الوجود البشري. إنها تؤصّلها أو تعيد تأصيلها كلما كان ذلك ضرورياً. ويرى أصحاب هذا التيار الحركي الأصولي أن مجمل هذه المجريات والمنهجيات كانت قد لُخصت ونُقِلت حرفياً وبكل صحة وأمانة في التراث الإسلامي العظيم والحي. وبالتالي فهي لا تُختَزل إلى أي نظام معرفي آخر سابق أو لاحق، ولا علاقة لها بأي معرفة خارج المعرفة التي يتضمنها هذا التراث الإسلامي الأمثل والأعلى. ولا يمكن

(*) بمعنى أنه إذا كان صحيحاً القول بأن الفلسفة واللاهوت يستفيدان كثيراً من تطبيق مناهج العلوم الإنسانية عليهما، فإن العلوم الإنسانية يمكن أن تستفيد أيضاً من التساؤلات التي يطرحها اللاهوت أو الفلسفة.

للنظام المعرفي الإسلامي في رأي هؤلاء أن يتأثر بأي نظام معرفي آخر أو يُشْرَط به أو يسمح له بأن يحرفه عن وجهته السديدة. ثم يقولون بأن كل الأنظمة المعرفية ونماذج العمل التاريخية المُنْتَجة من قبل الحداثة الأوروبية من أجل خلع المشروعية على هيمنة الغرب على بقية العالم تهدف إلى تفكيك هذا التراث الإسلامي وإزالته من الوجود فكراً وممارسةً. وهي لا تزال تحاول تصفيته نهائياً على المدى البعيد أو القريب إذا أمكن. لا يوجد في هذه المحاجّة التي يتبعها الحركيون الأصوليون فقط مجرد منافسة محاكاتية مع الغرب من أجل السيطرة على الذروة المعرفية أو الهيبة الفكرية من أجل تشكيل نموذج مثالي أعلى للهيمنة، يكون منافساً للنموذج الغربي الذي يحاولون التحرر منه أو تحاشيه؛ وإنما يوجد فيها أيضاً نوع من المطالبة بامتياز أنطولوجي يزعمون أن الإسلام يمتلكه دون سائر الأديان أو الأنظمة المعرفية الأخرى(*). وهذا الامتياز الأنطولوجي هو الذي يؤسس (أو يؤصّل) الصلاحية الفكرية والعلمية والأخلاقية والسياسية والتشريعية لكل المنتوجات التاريخية التي يرضى عنها الإسلام بالمعنى المثالي للكلمة (أي Islam بالحرف الكبير وليس islam بالحرف الصغير).

إن أتباع هذا التيار الحركي الأصولي لا يكلّفون أنفسهم عناء امتلاك الوسائل التي تمكّنهم من رؤية الخلط الواضح وتحاشيه. أقصد الخلط بين نضال سياسي مشروع تاريخياً، أي النضال ضد وضعهم الحقيقي كمُهَيْمَن عليهم/وبين عملية خلع الصلاحية المعرفية على موقفهم الفكري. فهذه العملية ترتكز كلياً على اعتقاد لم يتعرض حتى الآن لأي تفحّص علمي أو فلسفي(**). ويوجد هنا نموذج ممتاز

(*) يعتقد المسلمون أن الإسلام أكثر صحة أنطولوجية من المسيحية، ولذلك فسوف يقاوم الحداثة وينتصر عليها على عكس المسيحية. ولكن هذا الرأي ليس مضموناً ولا مؤكداً لأن الإسلام سوف يتغير أيضاً بعد إجراء عملية النقد التاريخي عليه وبعد تغلغل الحداثة عميقاً في المجتمعات التي يشكل فيها دين الأغلبية.

(**) يقصد أركون أن النضال السياسي للحركات الأصولية قد تكون له مشروعيته بسبب ظروف القمع والانغلاق السياسي السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية. ولكن مزاعم الأصوليين في تمثيل الموقف المعرفي الصحيح هي المرفوضة لأنها ترتكز على تراث ديني لم يتعرض حتى الآن لأي نقد أو مسح تاريخي. بل ويرفضون أن يتعرض له ويقاومون ذلك بكل عنف لأنه إذا ما تعرض له اهتزّت مواقعهم ومشروعيتهم. وبالتالي فينبغي التفريق بين المشروعية السياسية المؤقتة لنضال معين/وبين المشروعية المعرفية لخطاب تبجيلي أو إيديولوجي...

لموضوع بحث ابتدأ العلم الاجتماعي الجديد بالاهتمام به ودراسته في العالم الأوروبي أو الغربي، ولكنه متروك عرضة للصحفيين وتقاريرهم الوصفية والخارجية والسطحية فيما يخص العالم الإسلامي و «أصوليته الراديكالية». في الواقع أن مفهوم الامتياز الأنطولوجي ليس حكراً على الإسلام والأصوليين وإنما هو موجود لدى كافة الأديان والطوائف الدينية(*). كما أنه موجود لدى الحركات الطوباوية كالاشتراكية العلمية والخلاص الشيوعي عن طريق البروليتاريا. نقول هذا الكلام مع الأخذ بعين الاعتبار لبعض التصحيحات والتعديلات التي تفرضها علمنة الفكر. فليس الأمر متطابقاً تماماً بين الطوائف الدينية وبين الحركات الشيوعية. إن الإشارة إلى الله أو ذكر اسمه باستمرار أو التعلّق به بصفته ضامناً للامتياز الأنطولوجي قد نُزع في الواقع من السياقات المؤسساتية واللاهوتية والروحية التقليدية، لكي يُعدَّل من أجل أن يتلاءم مع بُنى المخيال الاجتماعي المشكَّل عن طريق الخلط المستمر ما بين العقلانية العلمية المرقَّعة من هنا وهناك، وبين اعتقاد متجذِّر في أعماق غائصة القرار لتديُّن يغلي غلياناً. أقصد التدين المتعدد الأشكال والمتوحش والفوضوي لأنه محروم من كل ذروة عليا للضبط والمراقبة والمشروعية(**). ينبغي أن ننظر إلى كل ذلك بصفته معطىً تاريخياً واجتماعياً وأنتربولوجياً ونفسانياً لا يزال فجّاً أو خشناً. ونحن نصفه كذلك ضمن مقياس أن العلوم الاجتماعية لم تتوصل بعد إلى استيعابه داخل استراتيجية صحيحة

(*) بالطبع فإن اليهودي يعتبر دينه أكثر صحة أو تجذّراً وعمقاً من الناحية الأنطولوجية، وكذلك يفعل المسيحي. بل إن المسيحي الكاثوليكي يعتبر نفسه أكثر مسيحيةً من المسيحي البروتستانتي، وقل الأمر نفسه عن المسلم السني فهو يعتبر نفسه أكثر إسلاماً من المسلم الشيعي، والعكس صحيح. وأما الحركات الأصولية الحالية فتعود قدرتها على التعبئة والتجييش الجماهيري إلى استغلال المخيال الديني الموروث أباً عن جد، وإلى استخدام المعجم اللاهوتي التقليدي في شعاراتها وخطاباتها. وهو معجم منتشر في المجتمع منذ مئات السنين وتفهمه العامة بسهولة...

(**) يقصد أركون بذلك أن أي شيخ إسلامي أو قائد أصولي صغير أو كبير يستطيع أن يطلق الفتاوى الشرعية على هواه دون أي رادع أو وازع. وهذا غير ممكن في المسيحية الكاثوليكية لأن الفتوى الشرعية هناك تصدر فقط عن الفاتيكان، أي عن الذروة العليا للضبط والمراقبة. وهي شيء معدوم في الإسلام على الرغم من وجود الأزهر والنجف وهيئة كبار العلماء في كل بلد أو مفتي الجمهورية، إلخ.... ويرى أركون أيضاً أن الاستشراق الكلاسيكي عاجز عن فهم الحركات الأصولية المنتشرة حالياً بسبب مناهجه العتيقة البالية...

للفهم والدراسة أو داخل فضاء متين للإدراك والمعقولية. وهي لم تتوصل إلى ذلك حتى الآن لأنها لا تزال سجينة التحديدات والأطر المعرفية للاستشراق الكلاسيكي (أو لعلم الإسلاميات الكلاسيكية أو التقليدية).

وأما الاعتراض الثاني فهو أصعب على المعالجة لأنه آت من جهة باحثين مُعْتَرف بهم ويحتلون مواقع سلطوية مهمة في الجامعات أو المؤسسات الأكاديمية المرموقة. لن أعود هنا مرة أخرى إلى التحدث عن مقاومة الاستشراق الكلاسيكي بالأمس أو العلوم السياسية اليوم للجهود المعرفية التي يبذلها باحثون نادرون من أجل التجديد الابستمولوجي للدراسات الإسلامية. وهذا التجديد ينبغي أن يكشف عن العلاقة التضامنية الوثيقة بين الخطابات الاستشراقية، السردية والوصفية، عن الإسلام، وبين الخطاب الإسلامي الأرثوذكسي في نسخته الرسمية أو المعارضة[*]. ينبغي أن نعترف بأن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جداً ونادرة[٢]. سوف أكتفي هنا بالإشارة إلى المغرب الكبير وكيف أنه يشكل فضاء تاريخياً وأنتربولوجياً لتجريب الاعتقاد الإسلامي، أو لدراسة هذا الاعتقاد من خلاله ومن خلال الطريقة التي اتخذها فيه أو تجسّد فيه. ودراسة كيفية تجلّي الاعتقاد الإسلامي في المغرب وتجذُّره فيه تشكل إحدى المحاور الأساسية لهمومي الفكرية واستراتيجيتي المعرفية في البحث العلمي. كنت قد ذكرت في اللائحة السابقة لمطالعاتي كتابَيْ «فاني كولونا»، و «جوسلين داخلية» لأنهما حديثا العهد. ثم لأن المؤلفتين منخرطتان جداً في الإشكاليات الجديدة والمنهجيات والخيارات الابستمولوجية، وطريقة الكتابة الخاصة بـ «المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية» في باريس (EHESS). وبالتالي فقد تجاوزتا المنهجية الوصفية والسردية للاستشراق الكلاسيكي. وينبغي

(*) قد يبدو غريباً كلام أركون هذا. إذ كيف يمكن للمسلمين التقليديين أن يكونوا متضامنين مع المستشرقين أو متفقين معهم؟ ألم تدرْ بين الطرفين حرب الاتهامات المستعرة؟ ولكن الواقع أن الكثيرين من المسلمين المحافظين يثنون على المستشرقين لأنهم لا يمسّون الإسلام! وإنما يكتفون بنقل مضامين عقائده إلى اللغات الأجنبية كما هي: أي بشكل سردي، وصفي، حيادي، بارد. ثم يحملون على أبناء المسلمين أنفسهم ـ كأركون مثلاً ـ لأنهم يذهبون بعيداً جداً في نقد التراث الإسلامي. ويقولون لهم: إن المستشرقين أفضل منكم ويحترمون الإسلام أكثر منكم!... والسبب هو أن أركون لا يكتفي بالدراسة الوصفية وإنما يتعداها إلى التفكيك الجذري لكل أنظمة العقائد الإسلامية...

أن أعترف هنا بأن دراساتي النقدية للفكر الإسلامي كانت دائماً قد استفادت من المكتسبات المعرفية الرائعة لأعمال هذه المدرسة المختصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية(*) . فأبحاث هذه المدرسة ساهمت في تحرير الفضاء المغاربي من تحديدات ونظرات العلم الكولونيالي، في الوقت الذي استخدمت فيه معلوماته ووثائقه الثمينة المتراكمة منذ القرن التاسع عشر واستغلّتها بشكل جديد في البحث العلمي والإضاءة الفكرية. بقي علينا أن نُؤَشْكِل (أي نجعل إشكالياً) ما كنت قد دعوته منذ عام ١٩٧٦ بـ «أنماط حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي»(**) . وانظر أيضاً دراستي: «اللغات، المجتمع، الدين في المغرب الكبير المستقل». إن مسائل المنعطف التاريخي، ومستوى الانتشار، وأنماط الحضور، وعمليات التوسع والانتشار الخاصة بالفكر العربي في الفضاء المغاربي أو الغرب الإسلامي، وكذلك عمليات هضم هذا الفكر، أو نسيانه، أو حذفه وتصفيته، كلها أشياء أساسية بالنسبة للبحث العلمي كما هو مُمَارَس في مجال التاريخ الاجتماعي (أو في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية). ولكنها لم تُطبَّق إلا بشكل جزئي وعَرَضي على دراسة الاعتقاد في علاقته بالأطر العالِمة والفصحى للفكر الديني. وهذه الأطر ذاتها تكون داخلة في تفاعل مستمر مع الثقافات الشفهية ذات التعبير البربري وليس فقط العربي. وبشكل عام، يمكن القول بأن كل ما يمس اللاهوت والقانون الديني (أو الشريعة) لم يؤخذ بعين

(*) هنا بالضبط يكمن الفرق بين المنهجية الفيلولوجية - التاريخية على طريقة القرن التاسع عشر، والتي لا يزال الاستشراق الكلاسيكي يتمسك بها/ وبين منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة التي يدعو أركون إلى تطبيقها ليس فقط على التراث الإسلامي، وإنما أيضاً على المجتمعات الإسلامية والعربية. أما فيما يخص تحقيق المخطوطات القديمة فلا تزال الأولوية للمنهجية الفيلولوجية.

(**) يشير أركون هنا إلى الدراستين التاليتين: الأولى موجودة في كتاب «نقد العقل الإسلامي» من الصفحة ٢٩٩ إلى الصفحة ٣٢٥، والثانية في كتاب جماعي بعنوان: «الثقافات المغرب»، منشورات لارماتان، (١٩٩٥).

- M. Arkoun: *Modes de présence de la pensée arabe en Occident Musulman, in, pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

- M. Arkoun: *Langues, Société et religion dans le Maghreb indépendant*, in Les Cultures du Maghreb, L'Harmattan, 1995.

وهو يريد أن يؤشكل هذه المسائل الحساسة، أي أن يجعلها إشكالية عن طريق نزع البداهة عنها ومعالجتها بشكل علمي لا إيديولوجي كما يفعل معظم المثقفين العرب. . .

الاعتبار بصفته مادة يدرسها التاريخ الاجتماعي أو الأنتربولوجيا الثقافية. وإذا ما أخذوه(*) بعين الاعتبار فإنهم يستعيدون نفس المقولات والتحديدات الأرثوذكسية، وبدون أن يقوموا مسبقاً بتفكيك الأرثوذكسية المالكية في كل تجلياتها الفصحى العالِمة، أو الشعبية الشفهية «للدين» المعاش (وهذا يحتاج في كل مرة إلى إعادة تحديد من خلال منهجية التاريخ الاجتماعي المصغَّر أو الدقيق جداً)[3]. سوف أعود مرة أخرى وبشكل مطول إلى كتابيْ «جوسلين داخلية» و «فاني كولونا» لأنهما يقدمان عناصر مفيدة من أجل القيام بتحرٍّ واسع عن آفاق الفكر في المغرب الكبير ومحدودياته. سوف أكتفي هنا بتسجيل الملاحظة التالية: لا يوجد حتى الآن أي عرض شامل للتاريخ النقدي للفكر في المغرب الكبير. وأقصد بذلك التاريخ النقدي الذي يأخذ بعين الاعتبار التجليات اللاتينية والعربية والبربرية والفرنسية لهذا الفكر (وهذه هي اللغات الأربع التي شهدها المغرب الكبير على مدار تاريخه الطويل). ينبغي أن نعلم أن الخيار القومي الذي ساد في بلدان المغرب بعد الاستقلال لم يأخذ بعين الاعتبار إلا خطّ التجليات العربية للفكر، دون أن يحلّ مشكلة طريقة الاستملاكات المغاربية لموضوعات هذا الفكر العربي بالذات ومشاكله وحقول واقعه وعلومه. إذا ما أنجزنا هذا البحث أو التحري العلمي الواسع والشامل داخل النطاق التاريخي واللغوي والثقافي لبيئة محددة (هي البيئة المغاربية) فإننا نكون قد قدمنا مساهمة رائعة لشرح إشكالية الاعتقاد داخل السياقات الإسلامية. وذلك لأن منطقة المغرب الكبير سوف تكون بمثابة المختبر المصغَّر لامتحان فعالية مناهجنا في دراسة هذه الإشكالية المهمة: إشكالية الإيمان والاعتقاد. وربّما خرجنا بنتائج تساعدنا على فهم ما يجري في السياقات (أو البيئات) الإسلامية الأخرى فيما يخص نفس المسألة.

استملاكات (أي استملاك المصطلحات والمفاهيم)

لا بد أن القارىء لاحظ أن عنوان دراستي هذه يربط بين شيئين منفصلين

(*) يقصد أركون هنا منهجية الاستشراق الكلاسيكي والتقارير الصحفية المكتوبة عن أحوال المغرب والحركات الأصولية والإسلام بشكل عام من قبل الصحفيين الغربيين. ويعيب على المستشرقين التقليديين والمختصين بالعلوم السياسية عدم تطبيقهم لمنهجية التفكيك على دراسة التراث الإسلامي والمجتمعات الإسلامية...

عادة: أي بين الاعتقاد من جهة/ وبين تشكيل الذات الإنسانية من جهة أخرى. فالاعتقاد هو الصيغة الزمنية لفعل أعتقد. وككل مصدر فإنه يحيل بطريقة لا شخصية إلى العمل المستهدف في صيغة الفعل وإلى الحالة الناجمة عنه. من المهم أن ننتبه هنا إلى مجريات العملية الديناميكية المنخرطة في كل فعل أو عملية للاعتقاد(*). فالذات المتوسّل إليها عن طريق ظاهرة ما أو حدث ما أو مقترح ما تعطي موافقتها أو لا تعطيها. ثم تشرط بعدئذ الإبقاء على موافقتها بآثار الحقيقة أو الخطأ، أو النجاح أو الفشل المولّدة عن هذا الاعتقاد. وإذن فإن الاعتقاد ينغرس في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية والتجارب اليومية للذات الإنسانية. وبهذا المعنى فإنه لا يمكن فصله عن المحيط البيئوي، وذاكرة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، والأطر المعرفية والبنى الاجتماعية التي تولد فيها الذات البشرية وتتشكل وتتحقق وتزدهر.

إن الاعتقاد المحدَّد على هذا النحو له ميزة احتواء كل أنماط ومستويات الاعتقاد، وبخاصة ذلك النمط المدعو بالإيمان. فهذا النمط من الاعتقاد مرتبط بشكل وثيق وأكثر من غيره بالتصديق أو القبول الذي تتطلّبه، بشكل ملحّ وقطعيّ، تلك الخطابات التي تعتبر ذاتها مرجعيةً لذاتها والتي أصبحت نصوصاً تأسيسية أو قوانين للكتابات المقدسة للأديان الكبرى (وهي ما أفضّل تسميته بالنص الرسمي المغلق نهائياً أو الناجز). وبما أن مفهوم الإيمان كان قد بُلوِر من قبل النصوص التأسيسية كالتوراة والأناجيل والقرآن، فإني أعتقد أنه من الضروري نقده أو وضعه على مسافة نقدية كافية(**) عن طريق استخدام مصطلح احتوائي شمولي يتيح لنا أن نموضع الإيمان داخل الدائرة الواسعة التي تحتوي على كل أنماط ومستويات الاعتقاد. وهذا ما فعله الفكر الإسلامي (كما سنبرهن عليه لاحقاً) وذلك بواسطة التمييز بين مفهومي الاعتقاد/ والإيمان. وأما فيما يخص

(*) بمعنى أن الاعتقاد عملية نفسية وحميمية جداً. فالإنسان عندما يعتنق ديناً ما ينخرط كلياً وفي أعماق أعماقه، ويجيّش كل طاقاته الداخلية الحيوية. والذات الإنسانية لا تعطي نفسها لعقيدة ما إلا إذا وثقت بها أو اقتنعت بها (نقول هذا ونحن نتحدث عن الاعتقاد الحقيقي، لا عن الاعتقاد المزيف أو الذي يتم لأغراض انتهازية)...

(**) هذه هي طريقة أركون في العمل: إنه يريد أن يفكك كل المفاهيم التراثية وينفض عنها الغبار بما فيها أعزّ مفهوم وأعلى مفهوم: مفهوم الإيمان! ولكني واثق أن مفهوم الإيمان سوف يخرج أكثر قوة واتساعاً وحرية بعد عملية التفكيك هذه. فالإيمان التقليدي القديم أصابه الصدأ من كثرة التكرار والاجترار...

المجال المسيحي فنجد أمامنا ذلك المثال الحديث العهد الذي قدمه بيير جيزيل في كتابه الممتع والمثير حقاً. فقد فضّل هو الآخر أيضاً أن يفكر في مسألة «زيادة الاعتقاد» أو «الإفراط في الاعتقاد» وهذا هو عنوان كتابه الصادر في باريس عام ١٩٩٠(*). ونلاحظ أن مفهوم الإيمان يرد في هذا الكتاب بشكل عَرَضيّ لكي يُرسَّخ ويُدعَّم لاهوتياً في كل مرة. وأما هدفي أنا فمختلف، لأني لا أسعى إلى استخدام هذا التوسيع لساحة تحليل الاعتقاد، من أجل تشكيل لاهوت إسلامي، عن طريق إخضاعه كما في الفترة الكلاسيكية إلى ممارسة تفاعلية مع الفكر الفلسفي والتحديات المتكررة للعلوم الاجتماعية. وإنما أقول أو يصل بي الأمر إلى حد القول بأن وجود لاهوت إسلامي هو شيء إشكالي أو ليس بدهياً ولا ضرورياً إلى الحد الذي نتصوره. ولا أقول ذلك فقط لأن مفهوم اللاهوت الإسلامي مُعترَض عليه من الخارج (أي من قبل الباحثين الغربيين)، وإنما لأني أشتغل منذ زمن طويل على فتح مناقشة كبرى ضمن إطار الدراسة المقارنة للأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحي(**). (أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

قبل أن نبتدىء هذه المناقشة من الضروري أن نتفحّص مدى إمكانيات استملاك المصطلحات الفرنسية المتأثرة جداً بالنقد الفلسفي والتاريخي، وكذلك إمكانيات استملاك المصطلحات العربية المتأثرة جداً بشحنة التحديدات الإسلامية الأرثوذكسية. ولا يكفي هنا أن نقوم بتحرٍّ فيلولوجي (أو لغوي ـ تاريخي) عن الكلمات ذاتها وأصولها القديمة. وإنما ينبغي فيما يخص الناحية الإسلامية أن نحدد بروتوكولات قراءة النصوص التأسيسية من جهة، ثم قراءة الأدبيات العقائدية الأرثوذكسية من جهة أخرى. وحول هذه النقطة بالذات أجد نفسي مضطراً للانفصال عن بروتوكولات القراءات التقليدية التي لا تزال تفرض نفسها على الطائفة المؤمنة. كما وأنفصل في ذات الوقت عن المنهجية التاريخية والفيلولوجية المتطرفة والسائدة لدى المستشرقين الكلاسيكيين. فهؤلاء يصرّحون

(*) الكتاب المشار إليه هو التالي:

- Pierre Gisel: *L'exès du Croire*, Paris, 1990.

(**) نفهم من هذا الكلام أن أركون يفضل الاشتغال على مشروع أوسع من مشروع بلورة لاهوت إسلامي جديد فقط. فهو يفضل بلورة لاهوت شامل للأديان التوحيدية عن طريق تفكيك أنظمتها اللاهوتية التقليدية والتوصل إلى نظام لاهوتي واسع جداً يتجاوز الجميع ويرضي الجميع ويليق بالقرن الواحد والعشرين.

علماً بأنهم يكتفون بالتبحُّر العلمي البارد وغير المبالي بالشروط الاجتماعية التي تتدخل في عملية تشكيل كل عقيدة إيمانية أياً تكن(*). ولكن ليس من السهل أن نحدد بدقة أعضاء الفئة الثانية. فخطُّ التقسيم لا يفصل في الواقع بين المسلمين/ وغير المسلمين. فليس هناك من جهة فئة الباحثين المسلمين الذين يكونون مؤمنين بالضرورة/ ومن جهة أخرى فئة «المستشرقين» أو «علماء الإسلاميات» الذين يُعتقَد بأنهم غير مؤمنين بالضرورة، أو حتى معادين للإسلام، بحسب التصور البدعوي القديم الذي حلَّت محله التصنيفات الإيديولوجية اليوم(**). فهناك مستشرقون مؤمنون، ومسلمون غير مؤمنين (أقصد باحثين أو مثقفين مسلمين غير مؤمنين). نقول ذلك ونحن نعرف حجم الدور الفعال الذي لعبه المستشرقون المسيحيون واليهود (أي المؤمنون) في دراسة الإسلام وتراثه. وهؤلاء يشاطرون المؤمنين المسلمين، ابستمولوجياً، الأولويات اللاهوتية للدفاع عن «الإيمان» بنفس الإله الواحد، ونفس الوحي المعطى أو معطى الوحي، ونفس الخضوع للقانون الديني (أو الشريعة). وهو خضوع مدعوم وموعود بالأمل بالنجاة في الدار الآخرة. وإذن فهناك فئة ثالثة من الباحثين لم تتلقَّ بعد تسمية خاصة بها، ولم تحظ حتى الآن بمكانة معترف بها كلياً في المؤسسات الخاصة بتسيير نشاطات الطوائف المؤمنة من جهة/ أو بالعالم الأكاديمي والجامعي المُعَلْمَن من جهة أخرى. لا أجرؤ على تسمية أعضاء هذه الفئة الثالثة بالباحثين ـ المفكرين(***) لأنه يُفترَض بأن

(*) مرة أخرى يتمايز أركون في منهجيته عن المنهجية الإيمانية التقليدية السائدة لدى المسلمين/ وعن المنهجية الوصفية الخارجية السائدة لدى المستشرقين التقليديين. فهؤلاء ينقلون عقائد المسلمين كما هي إلى اللغة الفرنسية أو الإنكليزية دون أي تفكيك داخلي، ودون محاولة للربط بينها وبين الظروف الاجتماعية التي أحاطت بها إن لم نقل أنتجتها. . . إنه موقف مثالي لا يصمد أمام الامتحان. . .

(**) المقصود بكلمة مؤمنين هنا (Croyants) باللغة الفرنسية. وأركون يلفظ كلمة مؤمنين/ وغير مؤمنين بشكل حيادي، ودون إطلاق أي حكم قيمة، سلبي أو إيجابي، على هاتين الكلمتين. ولكن إذا كان هذا الأمر ممكناً ولا يثير أي استغراب في الساحة الثقافية الفرنسية، فإنه غير ممكن في الساحة الثقافية الإسلامية أو العربية. وذلك لأنه يمنع حتى الآن وجود غير المؤمنين في هذه الساحة الأخيرة. ونقصد بالمؤمنين هنا المؤمنين التقليديين الذين يمارسون الشعائر والطقوس ويعتقدون بجملة العقائد المنصوص عليها في الكتب المقدسة، سواء كانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية. . .

(***) أعتقد أن أركون يصنّف نفسه في هذه الخانة الثالثة: أي خانة الباحثين ـ المفكرين وليس فقط الباحثين الأكاديميين. فهو يعيب على أقطاب الاستشراق اكتفاءهم بالمرحلة الأولى =

جميع الباحثين يرفقون عملية تجميع المعرفة وتراكم المعلومات بفكر نقدي تساؤلي. ولكن على الرغم من كل ذلك فإني لا أعتقد بأني أرتكب خطأً ما أو ظلماً ما إذ أشير إلى الفروق العديدة والهامة التي توجد بين الموقع الفكري وطريقة الكتابة لباحثين ـ مفكرين من أمثال بول ريكور، وجاك لوغوف، وكليفورد غيرتز، وبيير بورديو، وجان بيير فيرنان من جهة.../وبين موقف المؤرخين الأكاديميين والمتبحّرين في العلم من أمثال جوزيف ڤان ايس، وبرنار لويس، و و. مادلونغ، وروجيه أرنالديز، ودانييل جيماريه، و م. ج. كيستير من جهة أخرى. أقول ذلك لكي لا أطيل اللائحة كثيراً في كلتا الجهتين ولكي أكتفي ببعض الأسماء المعروفة هنا وهناك(*).

بروتوكولات القراءة(**)

بما أن الاعتقاد الديني يجد تمفصله الأول (أو تجسّده الأول) في العبارات الشفهية النبوية التي أصبحت فيما بعد الكتابات المقدسة، فإنه ينبغي علينا أن نعيد تحديد المكانة المعرفية لهذه المرجعية الإجبارية، عن طريق استيعاب معطيين كبيرين لا بد منهما: الأول هو حقوق القراءة الإيمانية، والثاني هو حقوق القراءة النقدية

- من البحث العلمي: أي مرحلة تجميع الوقائع والمعلومات عن الموضوع المدروس أو التبحُّر إلى أقصى حد ممكن في جمع كل المعلومات التفصيلية (كما يفعل جوزيف ڤان ايس مثلاً بكل تمكن واقتدار، عن طريق تطبيق المنهجية الفيلولوجية الألمانية). ولكن ڤان ايس لا يسمح لنفسه بتجاوز هذه المرحلة الوصفية الأكاديمية لكي يستنتج النتائج العامة من هذه المعلومات المتراكمة. ولهذا السبب فلا يمكن اعتباره باحثاً ـ مفكراً على طريقة بورديو مثلاً أو أركون، وإنما هو باحث فقط، بل وباحث متبحّر جداً في العلم.

(*) يتأسف أركون كثيراً لأن المستشرقين الكبار من أمثال أرنالديز الفرنسي أو ڤان ايس الألماني أو برنار لويس الإنكليزي لا يتجاوزون المنهجية الكلاسيكية أو الفيلولوجية في البحث العلمي، لكي يضيفوا إليها منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو يحلم بظهور مستشرق جديد يطبّق على دراسة التراث الإسلامي نفس المنهجية التاريخية التي يطبقها جاك لوغوف مثلاً على التراث المسيحي القروسطي، أو نفس المنهجية التفكيكية التي يطبقها جاك دريدا على الميتافيزيقا الغربية، أو نفس المنهجية السوسيولوجية التي يطبّقها بورديو على دراسة المجتمعات والتراثات الأوروبية، أو نفس منهجية علم النفس التاريخي التي يطبقها جان بيير فيرنان على دراسة العقل اليوناني أو الفكر اليوناني، إلخ...

(**) أو طرق القراءة أو مناهج القراءة، لأن هناك عدة أساليب لقراءة نص ما. فالقراءة الإيمانية للنصوص المقدسة غير القراءة التاريخية أو النقدية. وكثيراً ما اشتعل الصراع بينهما في أوروبا.

لهذه الكتابات بالذات. أقول ذلك ونحن نعلم أنّه يوجد صراع بين كلتا القراءتين في كل مكان. ولهذا السبب أتحدث عن حقوق هذه، وحقوق تلك ولا أهمل واحدة لحساب الأخرى. فإذا ما فرضنا الاعتراف بحقوق هاتين كلتيهما، فإننا نكون قد تجاوزنا الانقسامات ذات الجوهر الإيديولوجي والتي تفصل بين البشر. وهي انقسامات غُطّي عليها طيلة قرون عديدة من قبل رهانات الحقيقة الإلهية المطلقة، أو النجاة الأبدية في الدار الآخرة، أو المقدس والتقديس، أو التعالي، أو القانون الموحى به، أو القيم الخالدة التي لا تناقش ولا تمس، أو الأرثوذكسية الفكرية الضرورية من أجل الأرثوذكسية العملية(*) (أو الاستقامة الفكرية الضرورية من أجل الاستقامة السلوكية) (Orthodoxie, Orthopraxie).

كانت القراءة الإيمانية قد ولّدت نصوصاً اعتقادية عديدة، متنوعة، ذات مضامين تاريخية غنيّة. وينبغي أن نؤرخ لموقعها اللاهوتي في خياراته، ومجرياته، وآفاقه المحددة تاريخياً. كما وينبغي أن نؤرخ له في أعماله الثقافية والحضارية. وعندما نريد أن نؤرخ له لغوياً وتاريخياً وسوسيولوجياً وأنتربولوجياً فإن حقوق القراءة النقدية ومسؤوليتها الفكرية تفرض نفسها. إن ما تدعوه القراءة الإيمانية بالله، والوظيفة النبوية، والكلام المُوْحَى والكاشف، والمقدس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله، إلخ... كل ذلك ينبغي أن يُتَّخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي. وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك. لا ريب في أن المؤرخين كانوا قد استخدموا كل هذه المفردات الدينية (أو المعجم الديني). ولكنهم استخدموها من خلال ثقافة علمية قائمة أو مؤسّسة على الحكم المسبق للعقلانية، أو على العقلانية كحكم مسبق(**). فعلى هذا الأساس قامت التحديدات والمقولات الأرسطوطاليسية لفترة طويلة، ثم تلتها على نفس الخط عقلانية التنوير. نقول ذلك ونحن نعلم أن استراتيجية عقل التنوير ومحاجاته وموضوعاته كانت تهدف إلى إحلال سيادتها الخاصة محل سيادة العقل الديني بحسب ما تجلّى في صيغته المؤسساتية على هيئة السلطة العقائدية لرجال الدين

(*) الأرثوذكسية الفكرية (سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية) تعني أن هناك خطأً وحيداً مستقيماً أو صحيحاً للفكر. والأرثوذكسية العملية أو السلوكية المتفرعة عنها تعني أن هناك خطاً وحيداً مستقيماً للسلوك.

(**) هذا لا يعني هجوماً على العقلانية بالطبع! وإنما يعني أن المؤرخين الوضعيين تطرفوا في إعطاء كل الأهمية للعقلانية، ونسوا البعد الآخر من أبعاد الإنساني: أي البعد العاطفي، أو الروحي، أو الخيالي. فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان!...

(سواء اتخذوا اسم الأساقفة في الكاثوليكية، أم الأساتذة الدينيين في البروتستانتية، أم الحاخامات في اليهودية، أم علماء الدين في الإسلام). نحن نقف هنا أمام خصومة تاريخية مزمنة لم تُفتَح بعد كل أضابيرها أو ملفاتها. وما انفتح منها لا يزال ينتظر تحقيقاً قضائياً أكثر عدالةً وإنصافاً. وهنا تكمن المرحلة الأولى من العمل الذي يقع على كاهل الباحثين ـ المفكرين. فلكي نحدد المكانة المعرفية للخطاب الديني ونمط الذات الإنسانية التي يشكّلها أو يصوغها، فإنه ينبغي علينا أولاً أن نتخلّص من التعاليم المعوجّة للثقافة المؤسّسة على الحكم المسبق للعقلانية. ولا يمكن أن نفعل ذلك إلا إذا أعدنا لثقافة العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب مكانتها ووظائفها التي كانت تمتلكها قبل أن تُسفَّه ويُحطّ من قدرها. وقد ابتدأ هذا التسفيه مع العلم الأرسطوطاليسي (أو انتصار المركزية المنطقية) ثم اكتمل كلياً وبلغ ذروته مع انتصار الفلسفة الوضعية العلموية والتاريخوية المتطرفة في القرن التاسع عشر.

لا يزال هذان النمطان من القراءة (أي القراءة الإيمانية والقراءة النقدية) يستمران في الهيمنة بشكل متنافس. ولكن كنت قد أوضحت في الفصل الأول من هذا الكتاب أن هناك إمكانية لقراءة ثالثة. وهذه القراءة تستوعب المكتسبات أو المقتضيات الأكثر خصوبة للقراءة التاريخية والأنتربولوجية والألسنية الحديثة. كما وتستوعب في ذات الوقت ممارسات القراءة الإيمانية ومنتجاتها ولكن بعد اتخاذها كمادة للدراسة من قبل علم التاريخ الثقافي والاجتماعي(*). وكل هذا يتضافر لكي يؤسس ممارسة تفاعلية أو تداخلية جديدة لفلسفة الظاهرة الدينية، ولتشكيل لاهوت مقارن ضمن الإطار التوحيدي المنفتح على التوسيعات اللاحقة لعلم الاجتماع الديني. إحدى النقاط القوية والواعدة لهذا التوجه تتمثل في فتح حقل معرفي تُدْرَس فيه اليهودية والمسيحية والإسلام على قدم المساواة. وسوف تتم هذه الدراسة بمعونة المصادر الضخمة والمعلومات العديدة التي جُمعها مؤرخو الشرق الأوسط القديم(**). (أنظر الدراسات التوراتية والإنجيلية، والدراسات

(*) نلاحظ أن استراتيجية أركون تتخذ دائماً نفس المنحى: أي اختيار الخط الثالث الذي يجمع بين الطرفين المتضادين ويتجاوزهما. فهو لا يتبنّى القراءة الإيمانية (وإن كان يأخذ أفضل ما فيها)، ولا يتبنّى القراءة الوضعية المحضة (وإن يكن يأخذ علميتها ودقتها)، وإنما يتبنّى قراءة ثالثة تجمع بين هذه وتلك...

(**) يشير أركون هنا إلى دراسات جان بوتيرو (وغيره) حول العلاقة بين الأديان التي كانت =

السامية، ودراسة المجتمعات والثقافات والحضارات التي تضم دائماً البعد العربي والإسلامي فيما وراء كل التقسيمات اليهودية ـ المسيحية، ثم الدراسات الساميّة والإغريقية ـ اللاتينية فيما وراء كل القوالب والأطر اللاهوتية التي لا تزال متَّبعة أو مطبقة أو معاداً تنشيطها تحت ضغط العنف السياسي المعاصر). وذلك باعتبار أن هذه الأنظمة اللاهوتية المشكّلة في الأديان الثلاثة منذ القرون الوسطى، تمارس فعلها كأنظمة لتأسيس الذات وترقية الذات والدفاع عن الذات، أي دفاع كل طائفة من الطوائف الثلاث عن نفسها ونبذ الأخريين. فكل نظام لاهوتي يعتبر طائفته هي وحدها المختارة من قبل الله، وهي وحدها التي تمتلك الامتياز الأنطولوجي وتمثل الدِّين الصحيح المرضيّ عنه من قبل الله، وهي وحدها الناجية في الدار الآخرة(*)... بعد أن وصلت في الحديث إلى هذه النقطة سوف أترك الكلام للباحث جان إيف لاكوست الذي أشرف على القاموس النقدي لعلم اللاهوت وكتب مقدمته. وقد برّر الحقل الذي ينبغي على علم اللاهوت أن يغطّيه على النحو التالي:

«إن هذا القاموس هو أولاً قاموس لعلم اللاهوت (أو التيولوجيا باللغات الأجنبية) أي علم الله. ونحن نقصد علم اللاهوت بالمعنى الحصري الضيق الذي هو أيضاً المعنى الدقيق: أي مجمل الخطابات والعقائد التي كانت المسيحية قد قالتها ونظّمتها حول الله أو حول تجربتها مع الله. توجد حول الله خطابات أخرى بالطبع، وكان علم اللاهوت في الغالب أول من دافع عن عقلانيتها. وبالتالي فنحن إذ نخصص مصطلحاً للدلالة على ممارسة (محصورة تاريخياً) للعقل، وللدلالة على نداء (محصور تاريخياً) باسم الله، فإننا لا نريد إنكار وجود عقلانية ممارسات أخرى ونداءات أخرى (هو أنا الذي يشدّد تحت السطر). نحن نقترح فقط استخدام نعت «اللاهوتيّ» من أجل تسمية ثمار تحالف معينٌ بين العقل الإغريقي من جهة وإعادة التشكيل المسيحية للتجربة اليهودية من جهة أخرى (هو

= سائدة في حضارة وادي الرافدين، وبين الأديان التوحيدية وأولها اليهودية. فهناك علاقة أكبر بكثير مما نظن. ففي التوراة أشياء تشبه كثيراً ما ورد في ملحمة غلجاميش (خصوصاً فيما يتعلق بقصة الطوفان...).

(*) المؤمن اليهودي الأصولي مقتنع كل الاقتناع بأنه هو وحده يمثل الدين الصحيح، دين التوحيد، دين موسى وإبراهيم. والمؤمن الأصولي الإسلامي يعتقد أنه هو الذي يمثل الدين الصحيح وأن الآخرين (أي اليهود والمسيحيين) حرّفوا الوحي...

أنا الذي يشدّد تحت السطر). إذ عمّا يقوله الفيلسوف عن الله نادراً ما يحصل أن يكون همّه الأول لاهوتياً بالمعنى الحصري الدقيق الذي ذكرناه آنفاً. فلأن اليهودية استطاعت أن تعقد (أو تبلور) أفضل وأغنى ما كان بإمكانها أن تقوله، بدون أن تنهب الميراث النظري لحضارة اليونان والرومان الكلاسيكية، فإنه من غير المحتمل أيضاً أن تحتاج عقائدها لأن تُنعَت باللاهوتية. وسوف يسمح لنا القارىء أيضاً بأن نقول بأن الكلام الإسلامي يخضع هوالآخر أيضاً إلى قواعد تشكيلية ذات ابتكارية أو إبداعية خاصة. وبالتالي فلا داعي لتعميده باسم «اللاهوت الإسلامي»، اللهمّ إلا إذا أردنا أن نتعاطى نوعاً من الخلط والغموض فيما يخص المصطلحات والمفاهيم. وأما فيما يخص الدراسة المقارنة والصارمة لكل الخطابات التي يرد فيها اسم «الله» (سواء أكان وروده على هيئة الاسم أو المفهوم أو أي شيء آخر)، فإنها لا تزال في مرحلة الطفولة والبدايات».

بعد أن استشهدت بتحديد جان إيف لاكوست لمصطلح اللاهوت أو الميثولوجيا إلى النهاية سوف أقول ما يلي: سوف أكون آخر من يصف هذا الموقف بالتبجيلي أو المدافع عن المسيحية، خصوصاً بعد أن قرأت الكتاب من أوله إلى آخره. على العكس سوف أحتفظ من هذا التحديد بأشياء إيجابية وأولها الإيحاءات الافتراضية أو الكشفية لتحديد يستحق أن يُؤخَذ بعين الاعتبار من قبل مؤرخي الفلسفة واللاهوت داخل ما كنت قد دعوته، بالنطاق الحضاري الإغريقي ـ السامي، والذي أفضّل الآن أن أدعوه بالنطاق الثقافي المتوسطي (نسبة إلى حوض البحر الأبيض المتوسط). وبصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي فإني سأقول مع جان ايف لاكوست بأن اللاهوت، بصفته تحالفاً بين اللوغوس (أي العقل) الإغريقي، وبين إعادة التركيب (أو التشكيل) المسيحية للتجربة اليهودية، يختلف بالفعل عن مسار الفكر اليهودي وعن مسار الفكر الإسلامي الذي لا يمكن اختزاله إلى علم الكلام فقط. فعلم الكلام لا يمكن فصله عن السياق الجدالي والحرب اللفظية التي سادت في البيئة الإسلامية ضد المانويين واليهود والمسيحيين والفلاسفة. فهؤلاء هم الذين أجبروا الخطاب العقائدي الإسلامي على اتباع خط «التبجيل الدفاعي» كما لاحظ ذلك لويس غارديه. ولكن خطاب علم الكلام تطوّر وترعرع أيضاً بصفته جهداً فكرياً (أو اجتهاداً) هادفاً إلى بلورة علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه. إن مجمل العلوم الدينية التي أصبحت فيما بعد تراث الفكر الإسلامي بدلاً من أن تعقد تحالفاً مع العقل الإغريقي تشكلت وأكدت نفسها من خلال المعارضة

القوية والصلبة لهذا العقل. واستمر الأمر على هذا النحو حتى حصول القطيعة المؤسفة بينها وبين العلوم العقلية التي دعاها الفقهاء في الماضي بالعلوم الدخيلة أو الأجنبية(*).

إني أرحب كثيراً بالتحديد الضيق والحصري الذي يعطيه جان إيف لاكوست لعلم اللاهوت لأنه يدعم، من خلال هيئة التحدي الفكري التي يتخذها، انتقاداتي القديمة لمؤرخي الفكر الإسلامي الذي يكتفون بكتابة تاريخ سردي أو وصفي للمذاهب والفرق والعقائد الإسلامية. ولا يبالون إطلاقاً بتفكيكها من الداخل أو بالقيام بما كنت قد دعوته بنقد العقل الإسلامي. وهو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينالوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق، (أنظر بهذا الصدد دراستي عن «المركزية المنطقية أو العقلانية المركزية والحقيقة الدينية» المنشورة منذ عام ١٩٦٩. وانظر أيضاً مقالاتي الأخرى المجموعة في كتابي «مقالات في الفكر الإسلامي»، ١٩٧٣)(**). ولهذا السبب أعود إلى هذه المهمة مرة أخرى لكي أنشر دراسات جديدة لم تعرف بعد حتى في الفرنسية. والواقع أنها سوف تصدر في اللغة العربية أولاً وذلك تحت العنوان التالي: «الفكر الأصولي أمام استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»(***). وهذا العنوان يوحي

(*) يشير أركون هنا إلى القضاء على الفلسفة والعقلانية في أرض الإسلام منذ انتصار خط الفقهاء على خط الفلاسفة، أو تيار الغزالي على تيار الفارابي وابن سينا وحتى ابن رشد الذي خسر المعركة في نهاية المطاف. وبالتالي فإن هزيمة الفكر في العالم العربي والإسلامي تعود إلى ثمانمائة سنة إلى الوراء وليست بنت اليوم أو البارحة. من هنا صعوبة ترسيخ الفكر التاريخي أو العقلاني أو الفلسفي في الساحة الإسلامية المعاصرة، وسر انتصار الحركات الأصولية المتطرفة والماضوية والمغلقة على ذاتها...

(**) يشير أركون هنا إلى الدراسة التالية المنشورة في كتاب: «مقالات في الفكر الإسلامي»، منشورات ميزونيف اي لاروز، باريس، طبعة أولى ١٩٧٣، وطبعة ثالثة، ١٩٨٤.

- M. Arkoun: *Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose*, Paris, 1973.

«العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي»، (ص ١٨٥ ـ ص ٢٣١).

- *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique.*

(***)في الواقع أن هذا الكتاب سوف يصدر في اللغة العربية قبل أن يصدر في الفرنسية لأن أركون كان يسلّم لي كل نص ما إن ينتهي من كتابته. وبالتالي فكانت الترجمة تتم =

للوعي الإسلامي باهتمامات الاجتهاد الكلاسيكي ويذكّره بها. كما ويذكّره بالمهامّ الموروثة عن الماضي والمتراكمة، والتي لم تجد لها حلاً حتى الآن لأن الفكر الإسلامي المعاصر غاطس في امتثاليته التواكلية أو التسليمية، ومشغول بحروب التحرير السياسية أو الإيديولوجية التي تهمل كلياً مسألة البحث عن الحقيقة وآفاق المعنى.

وهكذا نجد أن شروط إمكانية وجود لاهوت إسلامي قد أصبحت مطروحة اليوم. لا ريب في أنه يوجد علم يدعى بعلم الكلام وله اختصاصيوه المعروفون باسم المتكلمين. ولكن مجاله ظل ضيقاً جداً، وموضوعه ظل مُعْتَرَضاً عليه من قبل الخط الفلسفي من جهة، والخط السني الحنبلي من جهة أخرى، إلى درجة أن التسمية التقنية «علم الكلام» لم تستطع أن تؤدي إلى تشكيل وصف أو نعت صالح. فالخط السني الحنبلي كان مؤيداً للإيمان بدون أي مناقشة عقلانية أو أي كلام: أي الإيمان بلا كيف أو بدون طرح أي سؤال. يضاف إلى هذا الموقف السلبي من علم الكلام آثار التشتُّت والتبعثر الناتجة عن الانقسامات الحاصلة بين السنة، والشيعة، والخوارج. كل هذه العوامل ساهمت في تحجيم علم الكلام. وأما محمد عبده في العصر الحديث فقد حاول إعادة تنشيط تفكير ذي غائية ثيولوجية عندما كتب رسالة التوحيد. وأما كلمة اللاهوت المسبوقة بكلمة علم أم لا فإنها تتيح تشكيل نعت اللاهوتي (أو عالم اللاهوت). ولكن بما أن العرب المسيحيين كانوا قد استخدموها سابقاً فإن المسلمين لم يستطيعوا اعتمادها خوفاً من أن تصيبهم عدوى المفاهيم المسيحية. وبالتالي فنحن نقف أمام حقل مفهوم معلّق في الهواء ومحاط من قبل العلوم الدينية. وهو لا يزال ينتظر بلورة مفهومية قوية له من أجل خلع اسم خاص عليه وتزويده بمتانة علمية لا يرقى إليها الشك. إن انتشار الفتاوى بشكل عشوائي هنا وهناك لأكبر دليل على فقدان الفعالية اللاهوتية لقيمتها أو تدهورها في الإسلام المعاصر حتى على صيغتها الكلاسيكية. نقول

= فوراً. وهكذا ترجمت الدراسات الواحدة بعد الأخرى على مدار الشهور العشرة المنصرمة. ويرى أركون أن مفكري العصر الكلاسيكي كانوا أكثر جدية من مفكري العرب والمسلمين اليوم لأنهم أسسوا شيئاً جديداً في وقتهم، في حين أن الفكر العربي المعاصر لا يزال مشغولاً بالحروب الإيديولوجية ضد الخارج. وأما الفكر الإسلامي المعاصر فهو في حالة يرثى لها، ولا تمكن مقارنته بالفكر الإسلامي الكلاسيكي. والواقع أنه لا يوجد لدينا الآن فكر يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة أو عن المعنى من أجل المعنى. بمعنى آخر فلا يوجد لدينا فكر. . .

ذلك ونحن نعلم أن الفتوى هي عبارة عن استشارة فقهية تُطْلَق بخصوص حالات متفرقة.

ونعلم أيضاً أن شهرة الكثيرين من رجال الدين المسلمين المعاصرين تعود إلى إطلاق الفتاوى. وإذا ما قارنا بين هذه الحالة اللاهوتية المتردية للإسلام المعاصر وبين حالة المسيحية وجدنا الفرق واضحاً جلياً. ففي جهة المسيحية الأوروبية نلاحظ وجود حيوية مفرطة في الإبداع اللاهوتي. كما ونلاحظ وجود نوع من الاستمرارية التاريخية لعلم اللاهوت، وكذلك نوع من الخصوبة الفكرية والروحية(*). وأكبر دليل على ذلك هذا القاموس الذي يخصصه جان إيف لاكوست لعلم اللاهوت المسيحي. فلا يمكن أن نجد له مثيلاً في الجهة الإسلامية.

يبدو لي أن هذا المؤلف قد انصاع بلا ضرورة إلى الإغراء المعياري في تحديده الحصري لعلم اللاهوت. ولكن على الرغم من ذلك فإني أحتفظ بهذا التحديد لأن المقالات التوليفية والموثّقة جداً للقاموس تفرض علينا الاعتراف بالفرادة التي لا تنكر للمسار التاريخي للفكر في أوروبا(**). الشيء الوحيد الذي يؤسفني في هذا القاموس هو ضعف المساهمات المتعلقة بلاهوت التعددية الدينية، وانعدام الاهتمام بالدراسة المقارنة للأديان التوحيدية الثلاثة التي ظهرت في أحضان الشرق الأوسط القديم. بعد أن أعترف بكل ذلك، وخارج كل محاكاة ببغائية أو تقليد حرفي يهدف إلى تكرار نفس النموذج، فإني سأقدم المقترحات الاستكشافية التالية الخاصة بإمكانية تشكيل لاهوت إسلامي يكذّب التحفظات التي يتعرض لها، ويفرض صلاحية لا تُختَزل فيما يخص إعادة التركيب الجارية حالياً للاعتقاد

(*) علماء اللاهوت في أوروبا لا يقلون أهمية عن الفلاسفة، بل إنهم فلاسفة كبار. وقد شهد اللاهوت عدة ثورات منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. فهناك أولاً لاهوت توما الإكويني الذي حاول التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحية. وهناك ثانياً لاهوت الإصلاح الديني (لوثر)، ثم لاهوت التنوير (القرن ١٨)، ثم اللاهوت الليبرالي أو لاهوت الحداثة (القرن ١٩)، ثم لاهوت ما بعد الحداثة (الآن).

(**) وأما التفكير اللاهوتي فقد توقف في الإسلام منذ ثمانية قرون، أي بعد الدخول في عصر الانحطاط والجمود التاريخي الطويل. ولذا فلا يمكن إقامة أي مقارنة بين اللاهوت الإسلامي المعاصر/ واللاهوت المسيحي الأوروبي. فنحن لا نزال محكومين بلاهوت العصور الوسطى. (أنظر شعارات وفتاوى الحركات الأصولية والتقليدية)، في حين أن الأوروبيين يشكلون الآن لاهوت ما بعد الحداثة!...

الديني. هذه المقترحات هي التالية:

١ ـ إن إمكانية تشكيل لاهوت إسلامي مرتبطة أولاً بالتتمة التي ستعطى لتلك المناقشة القديمة التي كانت قد ابتدأت في العصور الوسطى. وأقصد بذلك المناقشة الحامية التي كانت قد اندلعت بين العقل الفلسفي/والعقل الديني، كما كان هذا الأخير قد حدّد نفسه في أديان الكتاب الثلاثة. كانت هذه المناقشة الحادة والخصبة قد استعيدت من جديد في فرنسا إبان الثلاثينات من هذا القرن، وذلك داخل سياق العقل الفلسفي والتاريخي. وقد طرحوا عندئذ هذا السؤال: هل يمكن أن توجد فلسفة مسيحية؟ وتعارك على هذا الموضوع كلٌّ من إميل بريهييه وإيتيان جيلسون(*). واتخذ الأول موقفاً مضاداً لإمكانية وجود فلسفة مسيحية، في حين دافع الثاني عنها واعتبرها شيئاً مشروعاً وممكن الوجود. وقد طرحت المسألة ولا تزال مفتوحة بالنسبة لحداثة العصر الكلاسيكي في أوروبا ذاتها، ثم بالنسبة لتيارات ما بعد الحداثة والفلسفة الليبرالية. ونلاحظ في هذا السياق أن اللاهوت المسيحي يتجه هو ذاته نحو ممارسة تأمل تفاعلي داخلي، حيث يقوم بمراجعات جذرية مؤلمة جداً. ولكنه يجبر بذلك شركاءه في الطرف الآخر (أي الفلسفة والمختصين في العلوم الإنسانية) على الاهتمام بالبعد الخصوصي الذي لا يُختَزل للظاهرة الدينية(**). وأما فيما يخص الناحية الإسلامية، فإن الوضع محزن جداً ويدعو للرثاء. ففي المنعطف التاريخي الذي نعيشه الآن، وبعد أن انتصرت الفرضيات الإيديولوجية المخلوطة بفرضيات الاعتقاد ضمن سياق «الثورة المدعوة إسلامية»، فإن الفكر الإسلامي يرفض أن يتحمل مسؤولية التفاوت التاريخي والثقافي المرعب الذي يفصل بينه وبين الفكر المسيحي في أوروبا. بل إنه يرفض

(*) إميل بريهييه (١٨٧٦ ـ ١٩٥٢) (Emile Bréhier) هو أحد كبار مؤرخي الفلسفة في فرنسا في النصف الأول من هذا القرن. كان علمانياً وضعياً بحتاً. وأما إيتيان جيلسون (١٨٨٤ ـ ١٩٧٨) (Etienne Gilson) فكان مؤمناً مسيحياً وأحد كبار المختصين بفلسفة القرون الوسطى.

(**) إن لاهوت ما بعد الحداثة الذي أخذ يظهر الآن في البيئات المسيحية الأوروبية الطليعية (من كاثوليكية أو بروتستانتية) شيء يدعو للإعجاب حقاً. فكبار اللاهوتيين المعاصرين يقومون بمراجعة جذرية للاعتقاد المسيحي التقليدي. وهي مراجعة صعبة جداً ومؤلمة وتشبه النزيف الداخلي لأنها تضطرهم للتخلي عن عقائد أساسية عاشت عليها المسيحية طيلة قرون وقرون. ولكنها ضرورية من أجل التحرير وتشكيل لاهوت في مستوى الحداثة أو ما بعد الحداثة.

الاعتراف بهذا التفاوت التاريخي ولا يرى نفسه متخلفاً بأي شكل! كما ويرفض رؤية القطيعات التاريخية التي عانى منها، وكذلك رؤية اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه (أو الممنوع التفكير فيه). وهي أشياء متراكمة منذ عدة قرون، أي منذ أن توقف عن الإبداع والإنتاج. ويضاف من كل ذلك أو يزيد من تفاقمه العنف السياسي الجاري حالياً.

٢ - إن أَشْكَلَة(*) المتانة المعرفية والروحية للقيم المشتركة لأديان الكتاب الثلاثة من أجل تشكيل الذات الإنسانية هي المبدأ الثاني المسبق الذي يشرط إمكانية تأسيس كل لاهوت منفتح على آفاق العقل الاستطلاعي الجديد (أو عقل ما بعد الحداثة). وأقصد بالقيم المشتركة هنا: مجمل المبادىء، والمسلَّمات، والتحديدات المرتبطة بالموضوعات الكبرى المشكِّلة للاعتقاد الديني. وهذه الموضوعات هي: الوحي، كلام الله، الخلق، الميثاق، الوظيفة النبوية، الخطاب النبوي، الكتابات المقدسة، الكتاب بالمعنى المتعالي والمثالي للكلمة، قانون الكتابات المقدسة، الإيمان، الطاعة المحبّة لله، تسليم النفس لله، الإنسان على صورة الله، القانون الإلهي (أو الشريعة)، العدالة، الشعائر والعبادات، البعث والنشور، الحياة الأبدية، الخلود، النجاة في الدار الآخرة. كان هذا المعجم اللفظي كله قد استخدم في العبارات الشفهية للنصوص التأسيسية الكبرى. وهذه النصوص التأسيسية تشكل رحم تصورات ومضامين الاعتقاد التي كانت قد حُدِّدت ودُوِّنت أو قُنِّنت وفُرِضت على الجميع من خلال العمل البطيء للذات على ذاتها(**) داخل الطوائف المؤمنة (أي الطائفة اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية). وهذا العمل البطيء والصبور والطويل هو الذي غذّى ما تدعوه هذه الطوائف الدينية بالتراث الحي الذي تشكّل من

(*) يقصد أركون بالأشْكَلَة هنا جعل هذه القيم إشكالية ونزع البداهة عنها ونقدها من أجل زحزحتها أو توسيعها أو تجاوزها إذا لزم الأمر. فلا يمكن تأسيس لاهوت جديد إلا على أنقاض اللاهوت القديم وبعد تفكيكه ونقده. وبالتالي فإن أركون يؤشكل كل المواقع التقليدية للفكر الإسلامية أو يجعلها إشكالية. ومن المعلوم أنها تفرض نفسها على الناس وكأنها يقينية أو صحيحة بشكل مطلق.

(**) يقصد أركون أن الاعتقاد الإسلامي أو اليهودي أو المسيحي لم يتشكل بين عشية وضحاها وإنما من خلال الصراع والجهد والتعب والعناء. ولهذا السبب استغرقت عملية بلورة التراث فترة طويلة من الزمن، ولكن ما إن تبلورت حتى ترسخت في العقول وتواصلت من خلال الأجيال أباً عن جدّ. ولذا يصعب تفكيكها أو التحرر من انغلاقاتها المزمنة والطويلة.

خلال آليّات التنافس المحاكاتية(*) ما بين المؤمنين اليهود والمسيحيين والمسلمين العائشين في نفس الفضاءات (أو المناطق) الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية لحوض البحر الأبيض المتوسط.

٣ ـ إن الصعوبات الخاصة بعلم اللاهوت فيما يخص مهمة الأَشْكَلَة هذه تعود إلى التناقضات والتوترات الكائنة بين مخاطر الانحراف النخبوي الثقافي عندما يوغل في التنظير التجريدي للظاهرة الدينية/ وبين الإغراء التبجيلي الهادف إلى إنقاذ مضامين الإيمان بأي ثمن. ومن المعلوم أن هذه المضامين أو القيم الإيمانية هي التي ترسّخ الرابطة الاجتماعية بين البشر كالإسمنت المسلح. كما وتدعّم النابض الروحي أو الأخلاقية الروحية وتغذّي لدى كل عضو من أعضاء الطائفة الدينية الأمل بالنجاة في الدار الآخرة. ينبغي أن نعترف بوجود بنية قيمية (أو أخلاقية) مشتركة لدى الأديان الثلاثة، ولكنها تقبع عميقاً تحت تركيباتها التاريخية العَرَضية والمحلية للاعتقاد، وهي تركيبات لاهوتية خاصة بكل طائفة وتختلف من دين إلى آخر. كما وينبغي أن نفكّك هذه البنية التي تعتبر نفسها أصلية بدهية وكأنها لا بداية لها أو لا تاريخية لها. ينبغي أن نفكّكها لكي نبينّ عَرَضيّتها المادية والتاريخية(**).

إذا ما فعلنا ذلك فإن هذا يعني أننا نقوم بمسار معاكس لمسار الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية الكلاسيكية. فسياق الثقافات القديمة كان يحبّذ الإيمان بالعجيب المدهش أو الساحر الخلاّب أو المعجزات الخارقة للعادة(***). ولذلك

(*) يقصد أركون بالمنافسة المحاكاتية أن اليهود والمسيحيين والمسلمين يتنافسون على نفس الشيء: أي وديعة الوحي التوحيدي الذي يمثل الرأسمال الرمزي الأعظم للدين الحق. ومن امتلكه امتلك كل شيء. ولذا يشتدّ التنافس عليه ويتهم كل طرف الطرفين الآخرين بتحريف الوحي أو تزييفه أو الانحراف عنه...

(**) يقصد أركون بذلك أن العقائد الإيمانية لليهود والمسيحيين والمسلمين تختلف في ظاهرها وتتفق في باطنها العميق. فكل طائفة تريد في نهاية المطاف الوصول إلى النجاة في الدار الآخرة، ولكنها تستخدم أساليب وطرائق مختلفة لهذا الوصول (شعائر اليهود غير شعائر المسيحيين وغير شعائر المسلمين). ولكن المشكلة هي أن كل دين يعتبر شعائره وكأنها خالدة أو ثابتة، في حين أنها تاريخية ولدت في لحظة ما من لحظات التاريخ. وجميعهم يتنافسون على الرأسمال الرمزي الأعظم لدين التوحيد، أو عبادة الله الواحد. يضاف إلى ذلك أن الوصايا العشر والقيم الأساسية هي واحدة لدى الجميع.

(***)كانت عقلية الناس في العصور القديمة ميّالة إلى تصديق الأشياء الضخمة والمبالغ فيها =

فقد غلبت على تلك الثقافات عمليات التقديس والأسطرة وخلع التعالي والروحانية والنزعة الإطلاقية على الأشياء. وعندما جاءت الحداثة العلمية وانتصرت راح يحصل العكس: أي راحت التحليلات العقلية المولِّدة للنسبية ونزع القداسة والأسطرة والروحانية والصبغة المثالية عن وجه الأشياء تنتشر وتعمّ. وينبغي أن نعترف بالحقيقة التاريخية التالية التي لا تُدحَض وهي: أن الأنظمة اللاهوتية الطائفية الثلاثة قد غلّبت النزعة التبجيلية والتعصبية على المسؤولية الفكرية والروحية. فكل واحد من هذه الأنظمة اللاهوتية اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية كان يحرص كل الحرص على المحافظة على ما يدعوه بالتراث الحي وذلك عبر كل الأجيال والمنعطفات التاريخية. ولم يكن همّه الأول الدفاع عن الحقيقة. وقد آن الأوان لكي نتخلّص من هذه النزعة الطائفية والعصبية القروسطية ونرتفع إلى مستوى المسؤولية العقلية والفكرية. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بعد إخضاع التراث الحي في كل دين من هذه الأديان الثلاثة إلى النقد القاسي، ولكن المنعش، للمعرفة العلمية. وسوف يُدْفَع ثمن هذا النقد دماً ودموعاً(*). إن تاريخ الأنظمة اللاهوتية الثلاثة يشهد على مقاومتها الشديدة لتيارات الفكر الحرة والخصبة، وذلك باسم الاعتقاد الدوغمائي الذي يرفض الخضوع لأي تساؤل أو نقاش(**).

= والتي تصدم العقل بهولها واختراقها لحدود المألوف. ولذا فكان من السهل عليهم أن يؤمنوا بالمعجزات. وأما أناس العصور الحديثة الذين تربّوا على الروح العلمية فلم يعودوا بقادرين على ذلك. هناك إذن فرق في البنية العقلية. ولكن أبناء المجتمعات المتأخرة لا يزالون، كأبناء العصور القديمة، ميّالين إلى الأسطورة والمعجزات والأشياء الخارقة للعادة...

(*) من أصعب الصعب على المؤمنين التقليديين أن تخضع عقائدهم المقدسة للنقد التاريخي أو العلمي. وقد قاوموا ذلك في أوروبا لمدة مائتي سنة على الأقل. فكم سيقاومونه عندنا؟ ويمكن اعتبار الحركات الأصولية المنتشرة عندنا اليوم بمثابة محاولة لقطع الطريق على أي عمل يهدف إلى إخضاع التراث الإسلامي للنقد العلمي والمنهج التاريخي. ولذلك يقولون لك فوراً: هذه أشياء خاصة بالغرب ودينه المسيحي ولا تنطبق على الإسلام! وحده اللاهوت المسيحي الأوروبي استطاع أن يتخلص من الانغلاق الطائفي القروسطي إلى حد كبير...

(**) يشير أركون هنا إلى اضطهاد العلماء والمفكرين الأحرار من قبل رجال الدين والأصوليين اليهود والمسيحيين والمسلمين. فغاليلو اضطهدوه، وسبينوزا طردته طائفته من صفوفها وحاولت اغتياله عن طريق يهودي متعصب، ولكنه لم ينجح لحسن الحظ، وفلاسفة =

٤ ـ لا تزال مقاومة العلم والفكر مستمرة حتى الآن وبخاصة في الناحية الإسلامية حيث يحقق المتزمتون بعض الانتصارات السياسية هنا وهناك. ويؤدي ذلك إلى تفكيك الاعتقاد التقليدي ثم إعادة تركيبه من جديد وبسرعة. وبالتالي فإن حظوظ تشكيل لاهوت إسلامي تحريري وحديث قد تضاءلت في الآونة الأخيرة بسبب ضجيج الأصولويين والتقليديين العتاة. فلا يمكن تشكل لاهوت تحريري في الناحية الإسلامية إلا إذا تخلّصنا أولاً من الإرث الثقيل للنظام اللاهوتي القروسطي السكولاستيكي العقيم. فعملية تفكيك القديم تسبق عملية إعادة التركيب أو بناء الجديد. كما وينبغي أن نسدّ القطيعات التاريخية العميقة التي شهدها تاريخ الفكر في الإسلام، بعد أن دخل في عصر الانحطاط ونسي فتوحاته وإنجازاته السابقة التي تحققت أثناء المرحلة الكلاسيكية. كما وينبغي علينا أن نتخلّص من الخلط المفهومي والفوضى المعنوية الناتجة عن «ثورات إسلامية»(*) بدون أي فكر ثوري. والمسألة التي ستطرح نفسها هنا هي التالية: هل تفكُّك أو انحلال الوظيفة الدينية تحت تأثير قوى العولمة من جهة، والارتدادات الأصولية إلى الماضي من جهة أخرى، سوف يصبحان محلاً لامتحان المتانة أو الصحة المعرفية والفلسفية من أجل تشكيل هذا اللاهوت الجديد الذي يتحدث عنه «قاموس» جان إيف لاكوست(**)؟

= الإسلام اضطهدوا واغتيلوا وشردوا ولا يزالون ملاحقين حتى هذه اللحظة. فمحاكم التفتيش عندنا لم تنته حتى الآن، على عكس ما هو حاصل في أوروبا... والبقية تأتي... وكل ذلك باسم «إيمان» دوغمائي متحجّر ويابس...

(*) الغريب العجيب هو أن الثورة تحصل عادة لتجاوز القديم، في حين أن الثورات عندنا تحصل من أجل العودة إلى القديم! انظر ما حصل لـ «الثورة الإسلامية» في إيران، ولما يدعونه بـ «الصحوة الإسلامية» في كل مكان. حتى «الطالبان» أصبحوا يشكلون ثورة إسلامية! ولكن ربما لم تكن كل هذه الاختلاجات والانتكاسات والعودات إلى الوراء إلا عبارة عن تمهيد للثورة الحقيقية الكبرى التي ستحصل في العالم العربي والإسلامي عاجلاً أو آجلاً. قصدت الثورة التي ستقطع مع الماضي القروسطي وتخرج هذه الشعوب من نير العبودية والاستلاب وتدفع بها في اتجاه المستقبل لا في اتجاه الماضي.

(**) بمعنى أن ارتدادات الأصوليين إلى الماضي ومبالغاتهم والأعمال التي يرتكبونها باسم لاهوت قروسطي عفا عليه الزمن سوف تدفع بالناس يوماً ما إلى الكفر بهذا اللاهوت العتيق، وفتح المجال لتشكيل لاهوت آخر أكثر تحرراً واحتراماً لكرامة الإنسان. وكذلك فإن قوى العولمة الزاحفة على العالم الإسلامي سوف تساهم في تفكيك هذا اللاهوت القروسطي القمعي والظلامي.

٥ ـ إن تحديد أماكن الصحة المعرفية والعمل الناتج عنها سوف يشرطان أكثر فأكثر المشروعية الفكرية والصلاحية المعرفية والأهمية الوظائفية لعلم اللاهوت، بصفته مجالاً علمياً تفاعلياً يعالج جانباً لا يُختَزل من جوانب الحقيقة البشرية. وضمن هذا المنظور فإنه يبدو لي من الحق والإنصاف أن نقول ما يلي: إذا كان اللاهوت الإسلامي مستمراً في تراكم التأخر والتخلف المؤسف، بالقياس إلى اللاهوت المسيحي الأوروبي، فإنه على الرغم من ذلك يشاطر كلا اللاهوتين المسيحي واليهودي نفس العقبات الذهنية، ونفس الصعوبات المعرفية المتمثلة في القضية الأساسية التالية: إعادة التفكير جذرياً بمسألة الأسس (أو الأصول) عن طريق تفكيك مجمل المبادىء والقيم المشتركة للأديان الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية(*). إذا لم يفعلوا ذلك فسوف يستمرون في تعليم عقائدهم الدينية بنفس الطريقة التي اتبعوها منذ مئات السنين: أي منذ القرون الوسطى. سوف يستمرون في القول بأن السلوك مُتحكَّم به من قبل وصايا الإرادة الغيبية لله بلا كيف، أي الوصايا التي تفرض نفسها بدون أي سؤال وتُتَلقّى دون أي نقاش. وسوف يستمرون في القول بأن هذه الإرادة الإلهية موضّحة أو متجسدة في كلام إلهي يلعب دور الوسيط، وأن هذا الكلام تم تلقيه بكل أمانة وتُقى وورع دون أي زيادة أو نقصان. وكان تفسيره متواصلاً باستمرار من قبل الأمة المفسّرة(**) (سواء أكانت يهودية بالنسبة للتوراة، أم مسيحية بالنسبة للإنجيل، أم إسلامية بالنسبة للقرآن). ثم يقولون بأن هذا الكلام يستمد مشروعيته ويفرض صلاحيته من خلال السمة التي لا تُختَزل للمسارات الوجودية للمؤمنين المُعْترف بهم كذلك من قبل السيادات العقائدية «المعصومة» للأديان الثلاثة. ولكن تنهض في وجه هذا الكلام (أو هذا الاعتقاد الراسخ) كل المشاكل العويصة المتعلقة بالأرثوذكسية

(*) من الواضح أن أركون يدعو المؤمنين اليهود والمسيحيين والمسلمين إلى القيام بثورة جذرية والخروج من أقفاصهم الضيقة أو سياجاتهم العقائدية المغلقة. ولكن هل يستطيعون أن يفعلوا ذلك؟ وماذا سيتبقّى من الإيمان التقليدي إذا ما فعلوه؟ من الواضح أن اللاهوت المسيحي الأوروبي هو وحده الذي يتجرأ على طرح مثل هذه الأسئلة بسبب الحيوية الفكرية والعلمية الهائلة للمجتمعات الأوروبية.

(**) مصطلح الأمة المفسِّرة من اختراع أركون. ويقصد به أن الأمة تفسر نصوصها التأسيسية (أو المقدسة) جيلاً بعد جيل. وكل جيل من المفسرين يقرأ النصوص بطريقة تناسبه وتناسب حاجياته الروحية أو المعرفية. هكذا نجد أن مفسّري القرآن ما انفكوا يتواصلون منذ الطبري وحتى يومنا هذا، أي منذ أكثر من ألف سنة...

(أي الرأي المستقيم أو السليم)، والأرثوبراكسية (أي السلوك المستقيم أو السليم)، ثم المشاكل المتعلقة بالسيادة العليا (أو المشروعية العليا) والسلطة السياسية، والأصولية، والبداية التأسيسية. بمعنى آخر فإن المؤمنين التقليديين يديرون ظهرهم مرة أخرى للشكوك الاستكشافية الكبرى التي يدخلها العقل الاستطلاعي الجديد لزعزعة «الحكايات الكبرى»(*) المشكِّلة للاعتقاد بالأمس، و «اليقينيّات» الإيديولوجية اليوم. وفيما يخص الاعتقاد لا يمكننا أن نهمل مثلاً تلك الفرضية التي أطلقها كلود ليفي ستروس بخصوص تشكيل الذات (أو تكوين الذات البشرية). يقول بما معناه: إن الأفراد والجماعات ليس لهم إلا سلطة محدودة للتشكيل الذاتي للذات. فهو يستخدمون مركبات معقدة ومنتجة قليلاً أو كثيراً داخل جدول كامل من الممكنات أو من الاحتمالات، بمعنى أنه كان يمكن استخدام هذا المركَّب دون غيره، إلخ...). وجداول الممكنات أو الاحتمالات هذه هي نفسها متغيرة طبقاً للمنعطفات التاريخية والأوساط الاجتماعية ـ الثقافية. كما أنها مركَّبة على عالم مغلق. (أنظر كتاب ليفي ستروس: الأنتربولوجيا البنيوية، ١٩٥٨)(**). هكذا نجد هنا محلاً للمتانة المعرفية (أو للصحة المعرفية) ولا يمكن للأنظمة اللاهوتية التوحيدية أن تهمله. بإمكانها أن تبطل فرضية عالم الأنتربولوجيا ليفي ستروس أو تثبتها عن طريق إعادة تفحُّص العقيدة القائلة بأن الإنسان خُلِق على صورة الله، وتلقَّى بالتالي القدرة على تشكيل ذاته بصفته شخصاً مدعواً لأن يحقق مصيره الأرضي والروحي من خلال الطاعة المحبة (أو العاشقة) للقانون الموحى به (أو للقانون الإلهي). وبالتالي فإن الإيمان، أي الهبة المجانية التي يمنحها الله للإنسان بعفوه وفضله، هو الذي يضيء للشخص

(*) مصطلح الحكايات الكبرى يذكّرنا بذلك المصطلح الذي اخترعه الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار في كتابه عن «ما بعد الحداثة». والحكايات الكبرى يُقْصَد بها هنا كل النظريات الفلسفية والدنيوية التي هدفت إلى خلع المشروعية على المؤسسات السياسية والممارسات الاجتماعية للبشر. كما وهدفت إلى تجييش البشر من أجل تحقيق مستقبل زاهر على الأرض. بهذا المعنى فإن نظرية التنوير أو النظرية الرأسمالية الليبرالية أو فكرة الحرية والاشتراكية التي وعدونا بها تدخل كلها في خانة «الحكايات الكبرى». ولكن هذه الحكايات تكسرت على رصيف الأحداث المأساوية للقرن العشرين (نازية، فاشية، ستالينية)...

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو التالي:

- Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958.

المخلوق مساره ويجعله ممكناً. وهذا المسار بالذات هو الذي ندعوه ضمن نظامنا المعرفي الحديث بالذات البشرية(*) (أو بالذات الإنسانية).

٦ ـ كنت قد تركت على حدة (وعن قصد) مثال اللاهوت اليهودي الذي ينبغي أن نعيد كتابة مساره في كلا جانبيه التاريخيين: أي داخل السياقات العربية ـ الإسلامية، وداخل السياقات المسيحية الأوروبية. وأفضّل هنا أن أترك للمفكرين اليهود أنفسهم مهمة الحديث عن هذين السياقين أو الجانبين اللذين تعرض اليهود فيهما للحصر والضغط وموقع الأقلية المُرَاقَبة. فضمن هذه الظروف الحاسمة والصعبة، راح المفكرون اليهود يبذلون جهودهم للمساهمة في تشكيل القيم المشتركة للأنظمة اللاهوتية الثلاثة. وأقصد بالظروف الحاسمة هنا وضع اليهود بصفتهم أقلية مهانة ومضطهَدة لفترة طويلة من الزمن، ثم وضعهم في العقود الأخيرة بصفتهم حركيّين سياسيين يعملون من أجل تأسيس دولة إسرائيل.

إن أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي والابستمولوجي وإهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة وتجميع المعلومات والتبحُّر فيها، يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعاني فيه الدراسات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية والابستمولوجية، بل وحتى من انعدامها(**). بالطبع ينبغي على هذه المناقشات المنهجية والابستمولوجية أن ترتكز على قاعدة الدراسات التاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية المحسوسة. وإلا فسوف تكون عبارة عن تجريد أو تهويم في الفراغ ليس إلا. ولكن ينبغي أن نعلم أن تجميع المعارف والمعلومات المتبحّرة في العلم وتراكمها لا يؤدي بالضرورة إلى توليد فكر نقدي، أو إبداعي،

(*) في النظام المعرفي الحديث (أي نظام الحداثة) يعتبر الإنسان مستقلاً وسيداً لنفسه، وليس خاضعاً لأي قوة خارجية عليه. وأما في النظام المعرفي القديم (أي النظام اللاهوتي الديني) فيعتبر ذاتاً مخلوقة وخاضعة لمشيئة الله. والانتقال من الذات المخلوقة/إلى الذات الحرة المستقلة هو الذي يشكل القطيعة الكبرى للحداثة.

(**) يشير أركون هنا إلى بعض زملائه من المستشرقين والباحثين المختصين في الدراسات العربية والإسلامية. فهو ينتقدهم باستمرار لأنهم يحصرون أنفسهم فقط في تجميع المعلومات الوصفية حول موضوع معين، ثم تراكم هذه المعلومات إلى ما لا نهاية، دون أن يفكروا في الانتقال إلى مرحلة استغلال هذه المعلومات والخروج بنتائج عامة جديدة.
وهم يلومونه لأنه يقضي وقته في التنظير المنهجي والابستمولوجي للدراسات العربية والإسلامية. والواقع أنه يدعو للجمع بين المنهجيتين كلتيهما، أي المنهجية الوصفية الفيلولوجية + المنهجية النقدية الابستمولوجية.

أو تحريري. بالطبع فإن تجميع هذه المعلومات يشكل مرحلة لا بد منها، أي المرحلة الأولى من الدراسة العلمية. ولكن لا ينبغي الاكتفاء بها كما يفعل المستشرقون التقليديون أو الكلاسيكيون. وإنما ينبغي تجاوزها إلى منهجية التفكيك والتعرية الأركيولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي. لا ريب في أن تفكيري حول مسألة الاعتقاد في السياقات الإسلامية كان سيذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الآن، وكان سيصل إلى نتائج أكثر موثوقية ومصداقية لو أني كنت أمتلك ما هو ضروري لتحقيق ذلك. أقصد لو كنت أمتلك الأشياء الأساسية التالية التي لا بد منها: موسوعة علمية للقرآن وقاموس تاريخي للغة العربية، ومعاجم تاريخية مختصة بمصطلحات اللغة اللاهوتية، والفلسفية، والفقهية، والتأريخية، واللغوية. بل إنني بحاجة ماسة لطبعات نقدية مرفقة بفهارس مصطلحية موثوقة لمؤلفات تراثية أساسية مثل تفاسير القرآن، وكتاب الكافي للكليني، والمغني لعبد الجبار، وإحياء علوم الدين للغزالي، وكتاب الأم للشافعي(*)، إلخ..

ولكن ليس هذا كل شيء. فبالإضافة إلى هذه العقبات الضخمة الخاصة بالوضع المتأخر للدراسات العربية ـ الإسلامية، والذي نأمل أن يكون مؤقتاً، تنضاف صعوبات أخرى مرتبطة بقوى العولمة. وهي قوى ناشطة ومؤثرة على تاريخنا منذ أن كانت حضارة السوق الحرة والفلسفة الليبرالية التي تؤسس لها مشروعيتها قد انتصرت نهائياً (كما يبدو) على ما عداها. ومع العولمة فإن ثقافة اللاإيمان (أو اللااعتقاد) تفرض نفسها في كل مكان. (أنظر بهذا الصدد كتاب المفكر الأمريكي ستيفين كارتير: **ثقافة اللاإيمان. كيف أن القانون والسياسة الأمريكية يتفهان الورع الديني**، نيويورك، ١٩٩٣ أي يجعلانه تافهاً سخيفاً أو

(*) يقصد أركون بذلك أن دراسة التراث العربي ـ الإسلامي لا تزال في وضع متأخر جداً، بالقياس إلى دراسة التراث المسيحي الأوروبي. ففي اللغة الفرنسية يوجد قاموس تاريخي للغة الفرنسية، وهو يعطيك المعنى الذي كانت تتخذه الكلمة في كل عصر (في القرن السادس عشر، أو السابع عشر أو الثامن عشر..). وتوجد عشرات البحوث التاريخية عن الإنجيل والعصر المسيحي الأول وشخصية يسوع، إلخ... بل وتم تحقيق كل التراث المسيحي من أوله إلى آخره بشكل علمي دقيق. وكل هذا لا يزال ينقصنا في الناحية العربية والإسلامية. وبالتالي فلا نستطيع أن نعطي حكماً عاماً عن التراث قبل توافر هذه الدراسات التمهيدية، أو قبل توافر مسح تاريخي شامل للتراث العربي الإسلامي.

يستهزئان به)(*). إن ثقافة اللاإيمان المنتشرة في الغرب انتشاراً كبيراً تضغط على الجهود المبذولة حالياً من أجل الاستملاك النقدي لثقافة الإيمان وتجعلها تبدو زهيدة، ماضوية، عفّى عليها الزمن... إن القوى المرتبطة بالعقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي تتحكم بشكل وثيق أكثر فأكثر بكيفية ممارسة العقل النقدي لوظيفته ودوره داخل ساحة علوم الإنسان والمجتمع. فهذه العلوم هي المسؤولة عن سنّ القوانين والأخلاق فيما وراء ضغوطات النزعة الفردانية المتطرفة، والشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، وإرادات القوة القومية والطائفية، والدول القومية الحديثة المصادرة من قبل المقاولين السياسيين الغرباء على كل فلسفة سياسية أو اللامبالين بها. إن هياكل السلطة وأجهزتها تتكاثر وتتغلّب في كل مكان على ذرى الهيبة والمشروعية. هنا تكمن نقطة قطيعة أساسية أو مركزية مع كل الفلسفات ومع كل الأنظمة اللاهوتية السابقة التي كانت تحاول جاهدةً أن تربط كل مستويات ممارسة السلطة في المجتمع بذروة عليا للمشروعية، وذلك بواسطة هيبة الخطاب(**) فقط.

تفكّك المعتقد أم إعادة تركيبه من جديد؟

أصبح علماء الاجتماع والسياسة الذين يهتمون بالتجليات الحالية للأديان يتحدثون عن إعادة تركيب الاعتقاد (أو الإيمان) تحت ضغط عوامل عديدة. إن

(*) الغريب العجيب هو أن ثقافة الحداثة أصبحت تحنّ إلى الدين بعد أن هجرته زمناً طويلاً، بل ونفته نفياً كاملاً. وهذه هي طبيعة الأشياء. فالإنسان يملّ مما هو موجود، ويحن إلى ما هو مفقود. أما نحن فنعاني من العكس. فقد مللنا من الورع الديني أو من ضغط التديُّن التقليدي علينا حتى ليكاد يخنق أنفاسنا. هكذا نجد أن الحاجيات الفكرية ليست واحدة أو متطابقة في كلتا الجهتين. ولكن الغرب كان يعاني أيضاً من ضغط الدين التقليدي قبل مائتي سنة، ينبغي ألا ننسى ذلك. والكتاب الذي يشير إليه أركون بالإنكليزية هو التالي:

- Stephen Carter: *The culture of disbelief. How Americain Law and politics trivialise religious devotion*, New York, 1993.

(**) المقصود الخطاب النبوي فيما يخص المشروعية التقليدية، والخطاب الفلسفي فيما يخص المشروعية الحديثة التي تأسست بعد الثورة الفرنسية. فاقتناع عدد كبير من الناس بهذين الخطابين واحترامهم لهما هما اللذان جعلا منهما الذروة العليا للسيادة والمشروعية. ومن المعلوم أن كل سلطة سياسية بحاجة إلى ذروة عليا أو هيبة مبجّلة تخلع عليها المشروعية...

اختيار مصطلح إعادة التركيب يدل إما على قرار باتخاذ موقف الحياد تجاه كل تقييم معياري لأشكال الاعتقاد الجديد ولمستوياته ووظائفه العابرة قليلاً أو كثيراً، وإما على تصور ميكانيكي صرف لعمليات تشكُّل كل اعتقاد. وفي هذه الحالة الأخيرة نلاحظ أن الإيمان، بصفته طريقة دينية للاعتقاد المنظَّم من قبل سلطة عقائدية معينة، ومن قبل كل الأساليب التي تحول الدين إلى مؤسسة، أقول إن هذا الإيمان قد تقلَّص إلى مجرد اعتقاد مبتذل تتحكَّم به لعبة لا يمكن ضبطها من الآليات المختلفة. إذا كنت أتحدث عن تفكّك الاعتقاد من أجل تحاشي هذا الانحراف النظري، فإني أعرّض نفسي للخطر المعاكس وهو: إعادة الإدخال خلسةً للمطالب المعيارية الخاصة بالسلطة اللاهوتية لرجال الدين، هذه السلطة التي تحدثت عن محدوديتها وتخلّفها آنفاً. إن التفكك يفترض أنه قد وجدت سابقاً حالة مندمجة ودامجة، مؤسَّسة ومؤسِّسة للاعتقاد. إن ما يميز العقل الاستطلاعي الجديد عن العقل الديني وعن العقل السيد بشكل مطلق والخاص بالحداثة الكلاسيكية(*)، هو أنه يحاول جاهداً أن يكشف عن كل الانحرافات الموضوعية حتى درجة التشيؤ والتطرف، أو عن الانحرافات الاختزالية لكي يبلور بشكل أفضل الأماكن الجديدة للصحة المعرفية (أو للمتانة المعرفية) والتي كنا قد ذكرناها آنفاً. وبما أننا ربطنا دراسة تحولات الاعتقاد ومكاناته بدراسة تشكيل الذات الإنسانية، فإنه أصبح من المفيد أن نوضِّح بشكل أفضل الرهانات النظرية للمناقشة التي انتهينا من عرضها للتوّ.

هل المشروع الهادف للتوصل إلى المعرفة الصحيحة للممارسة الاجتماعية ولآليات الإنتاج الخاصة بكل مجتمع يتوافق مع المطالبة بذات مستقلة، نقدية، قادرة على معرفة ذاتها؟ إن العلوم الاجتماعية تجيّش دائماً أسبقيات أنتربولوجية وتحاول بعدئذ تغطيتها بحجاب (أو بستار) المعرفة العلمية الموضوعية. وأما الخطابات الدينية التي سادت قبلها والتي أُزيحت عن عرشها من قِبَلِها وسُفِّهت فقد فعلت الشيء ذاته. لقد خلعت ستار القداسة أو التقديس على المعايير

(*) من الواضح أن أركون يريد أن يحلّ العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً *(la raison emergente)* محل العقل الديني الدوغمائي ومحل العقل المطلق للحداثة. ولكنه يرفض أن يسمّيه عقل ما بعد الحداثة كما يفعل المفكرون الآخرون في الغرب. ومن الواضح أن عقل الحداثة قد جفّ أو تجمّد بعد أن جرّب نفسه لمدة مائتي سنة، وأنه قد آن الأوان لتجاوزه نحو عقل آخر أكثر اتساعاً ورحابة من كل ما سبق. وهذا ما يحاوله أركون هنا.

المُستبطَنة من قبل المؤمن والمهضومة وكأنها متولّدة عن الوصايا الإلهية. في الواقع أن المسلمات الأنتربولوجية الضمنية للعلوم الاجتماعية تمارس تأثيرها على الفرد المواطن الحديث، بصفتها أولويات تستبق على ما سيصبح عليه الإنسان بالضرورة كذات. وسوف يصبح الأمر كذلك في كل مكان ينتصر فيه النظام المعرفي المشكَّل على هذا النحو في جميع مؤسسات التأهيل الاجتماعي (أي في النظام التربوي للمدرسة، والنشاطات الثقافية، ونظام الإنتاج والتبادلات الاقتصادية، والنظام السياسي). هكذا نجد أن المسلّمات الضمنية للعلوم الاجتماعية تمارس دورها في المجتمعات الحديثة كما كانت مسلّمات اللاهوت الدوغمائي تمارس دورها بالنسبة للمؤمن في المجتمعات التقليدية السابقة على الحداثة(*). إن هذا النقد الذي نوجّهه للدور الإيديولوجي المخفيّ الذي تلعبه العلوم الاجتماعية لا يلغي قيمة المعارف الوضعية الجديدة التي تستمر في إنتاجها وتراكمها. وإنما هو يهدف إلى التنبيه للحاجة الماسة التالية: ضرورة تجذير التفكير النظري (أو الفلسفي) وتوسيع الحقل التاريخي والاجتماعي والأنتربولوجي لتحرياتها الميدانية، لكي تشمل تراثات أخرى ومجتمعات أخرى غير تراثات الغرب ومجتمعاته. وهذه الضرورة العاجلة أصبحت أكثر إلحاحاً في سياق العولمة الحالي: أقصد عولمة أنماط الفكر، والمعرفة، ومحاكمة الأشياء، والممارسة. وهي أشياء لا يمكن فصلها عن المسار التاريخي «للغرب» الذي أصبح القطب المهيمن أو المرجعية الإجبارية لكل الأرض المسكونة.

كل المسلّمات المدعوة ميتافيزيقية يصعب البتّ فيها إلا قليلاً، أو حتى يستحيل البتّ فيها. ولذا فتنبغي إزاحتها من الخط التاريخي الذي يجبرنا العقل الأدواتي والبراغماتي على اتباعه. لنحاول أن نشرح الأمور بهدوء. ما الذي يحصل في السياقات (أو في المجتمعات) الديموقراطية؟ يحصل أن مجموعة من الأشخاص ذوي الامتيازات، والمُنتخبين من قبل الاقتراع العام، يُختَارُون لقيادة الأمور بفضل

(*) نفهم من كلام أركون أن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية حلت محل الدين كذروة عليا للمعرفة والمشروعية في المجتمعات الأوروبية التي اخترقتها الحداثة من أقصاها إلى أقصاها. فالدين لم يعد له تأثير على الحياة العامة، وإنما أصبح محشوراً في الحياة الشخصية للفرد. ولم يعد الإنسان يستشير الكاهن لكي يحل مشاكله النفسية عن طريق كرسي الاعتراف، وإنما أصبح يستشير المحلّل النفساني، أي أحد المختصين في العلوم الإنسانية. هكذا حلّت العلمنة محل الدين.

كفاءاتهم كخبراء أو بفضل اللعبة السرية للحظوة والنفوذ. ثم يحتكرون سلطة اتخاذ القرار في المجالات الحاسمة من سياسية، واقتصادية، ومصرفية (أو مالية). وحدها قوانين السوق، وحسابات المصالح الوطنية (أو القومية)، والاستراتيجيات الجيوبوليتيكية للقادة المتنافسين يمكنها أن توجّه الخيارات القصيرة المدى أو الطويلة المدى، في اتجاه المزيد من العدالة الاجتماعية أو المزيد من القهر والقمع. ونلاحظ أن القوى الفاعلة في العولمة لم تعد تترك أي مكان للمناقشة الكونية الدائرة حول خيار الحضارات (أو الخيارات الحضارية). فهذه الخيارات قُلِّصت إلى مستوى التضاد بين «القيم» السائدة في هذه الجهة أو تلك. وهي قيم أُبقيت بمنأى عن أي استعادة نقدية عامة، وأصبحت مستخدمة بقوة في خطابات الهوية الصادرة بشكل تنافسي عن أبناء المجتمعات المهيمنة، وأبناء المجتمعات المُهيمَن عليها والباحثة عن التحرر(*).

إنه لصحيحٌ القول أيضاً بأننا نلاحظ ظهور أبحاث جديدة وابتكارية في ساحة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهي أبحاث تنحو أكثر فأكثر باتجاه إعادة تنشيط المناقشات الخاصة بمسألة الذات وإغنائها. (أنظر بهذا الصدد فهرس المراجع أو الببليوغرافيا المرفقة بكتاب: **التفكير في الذات. مناقشات حول فكر آلان تورين**(**). وكنا قد استشهدنا بهذا الكتاب في فاتحة هذه الدراسة).

إن الأمر يتعلق بتحجيم مزاعم الحركات الدينية المحافظة والمغلقة التي ترفض المكتسبات الفكرية للحداثة. كما وينبغي تحجيم المطالب التي تركز على عصبية الانتماء للهوية القومية أو الطائفية، أو شتى أنواع التعصب وكره الآخر، لمجرد أنه لا يشاركنا نفس الانتماء القومي أو اللغوي أو الديني. وفي الوقت ذاته ينبغي

(*) كان صموئيل هنتنغتون يعتقد أن القرن المقبل سيكون قرن الصراع بين الحضارات: أي بين الحضارة الغربية من جهة، وبقية حضارات العالم من جهة أخرى وبخاصة الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية (أي الصينية). ولكن أركون يعتقد أن هذا الصراع يتمّ بين قيم المهيمنين (أي الغربيين)، وقيم المُهيمَن عليهم (أي المسلمين وبقية أبناء العالم الثالث). وفي كلتا الحالتين نلاحظ أن القيم لم يُعَدْ التفكير فيها ولم تنقد بشكل جذري حتى الآن. فالحداثة بحاجة إلى نقد، والتراث الإسلامي بحاجة إلى نقد وليس فقط إلى استخدام إيديولوجي من أجل الصراع...

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو التالي:

- *Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, 1995; La bibliographie.

أن نواصل مكتسبات الحداثة بصفتها مشروعاً مشروعاً لم يكتمل بعد: أي مشروعاً يهدف أساساً إلى تحرير الشرط البشري(*). وإذا كان ينبغي أن يعود العامل الديني إلى التاريخ بعد أن فُرِّغ منه لسنوات طويلة، فإنه لا يمكن أن يعود إليه كما كان سابقاً. وإنما ينبغي عليه أن ينقد ذاته ويتجاوز عراقيله وانغلاقاته تماماً كما يحصل للحداثة الآن. بمعنى آخر ينبغي أن يتجاوز في إعادة تحديده وبلورته الجديدة كل ما برّر نقده وتسفيهه وإزاحته وحشره في الحياة الشخصية للفرد في المجتمعات المُعَلْمنة والأنظمة الجمهورية التي تشكلت مع الحداثة. وهكذا لا يعود من حق الدين أن يحتكر السيطرة على الذرى العليا التي يتقرر فيها تشكيل الذات البشرية وحسم مصيرها بكل حرية وسيادة(**). ينبغي أن نعلم أن كل ذات بشرية وكل مجتمع بشري يتشكّلان من خلال جدلية معقدة وتفاعلية ومكثّفة قليلاً أو كثيراً، ومرئية أو غير مرئية. وينبغي أن ينتج عن هذا المعنى الأساسي موقف جديد للباحث الذي سيكون في ذات الوقت مفكراً نقدياً لكل ما يتحمّل مسؤولية

(*) يبدو أن موقف أركون من الحداثة يتطابق، في نهاية المطاف، مع موقف الفيلسوف الألماني المعروف يورغين هابرماس. فهذا الأخير يقول أيضاً بأن الحداثة مشروع لم يكتمل، وأن نقدها لا يعني أبداً التخلي عن مكتسباتها أو الارتداد عليها كما يفعل بعض المحافظين الرجعيين الذين يحنّون إلى الوراء، أو بعض الفوضويين العدميين من أقصى اليسار كميشال فوكو أو ديلوز أو ليوتار... أنظر بهذا الصدد مقالته الشهيرة التي صدرت عام ١٩٨١:

- Jürgen Habermas: *La modernité: Un projet inachevé, la revue Critique*, 1981, (no. 413).

يورغين هابرماس: «الحداثة: مشروعٌ لم يكتمل»، بحث منشور في مجلة *(Critique)* الفرنسية، عدد (٤١٣).

(**) إني سعيد جداً إذ يقول أركون هذا الكلام. فهو يكذّب هنا كل الإشاعات التي حيكت عنه أو حواليه بعد تدخله الشهير في قضية سلمان رشدي، والتي مفادها أنه مضاد للتنوير، والحداثة! في الواقع أنه حصل سوء تفاهم كبير حول مواقفه آنذاك. وقد حاول توضيح موقفه أكثر من مرة بعدئذ. وهو هنا يقول مرة أخرى بأنه لا يمكن التراجع عن المكتسبات الإيجابية للحداثة بأي شكل، وأن الحداثة هي مشروع يهدف إلى تحرير الشرط البشري، وينبغي تعميمها بشكل أو بآخر على العالم العربي والإسلامي... يقول ذلك على الرغم من كل الانتقادات التي يوجهها إليها وإلى تجربتها العملية في أوروبا والغرب طيلة المائتي سنة الماضية. وبالتالي فلا مجال للغموض والالتباس بعد الآن حول مواقف صاحب أكبر مشروع لتجديد التراث الديني ونقده جذرياً: أقصد «مشروع نقد العقل الإسلامي».

الكلام عنه. إن القوالب المفهومية والنظرية (أو الفلسفية) التي تشكلت في سياق القطيعات(*) السياسية والاجتماعية الكبرى التي حصلت أثناء الحداثة الكلاسيكية، ينبغي أن تترك نفسها تُكمَّل وتُصَحَّح فيما يخص النقاط الثلاث التي تظل صالحة وسارية المفعول. وأقصد بالنقاط الثلاث هنا: الممارسة العملية، والفاعل المنخرط في الممارسة، وتصميم الروابط التي تربط بين الفاعل الفردي والنظام الجماعي السائد. والواقع أن القوالب المفهومية والفلسفية المذكورة آنفاً هي عبارة عن التركيبة التي تصل بين هذه الأشياء الثلاثة، كما تصل التركيبة النحوية بين أطراف الجملة. فالممارسة الفعلية هي نتاج المعايير والقيم المُستبطَنة من قبل الجماعة، ثم بدرجات متفاوتة، من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة (أي الشخص/الفرد/المواطن، وذلك طبقاً للنظام اللاهوتي أو الفلسفة السياسية المهيمنة). وعندما تتجسّد هذه القيم في مؤسسات معيَّنة أو تصبح مؤسساتية فإنها تتحول إلى أدوار أو إلى نماذج تُحتَذى أو أمثلة عليا من أجل الإدراك ـ والممارسة ـ والحكم على الأشياء.

ينبغي أن نعلم أن النظام الاجتماعي لا يتولَّد بشكل كلي لا عن الإرادة الإلهية، ولا عن العقد الاجتماعي، وإنما هو ينتج عن مستويات استبطان التصورات التي تحدِّد أو تكوِّن جماعات الفاعلين (أي البشر). هكذا نجد أن علم الاجتماع الكلاسيكي من دوركهايم إلى بارسونس(**) يشكل في الواقع فلسفة اجتماعية. وهذه الفلسفة الاجتماعية تفرض تصوراً معيناً عن الفاعل (أي الإنسان) وعن الأخلاق الحديثة. وبحسب هذا التصور فإن الله لم يعد خارجنا، وإنما أصبح داخل كل فرد. وهذا الفرد سوف يصبح مستقلاً استقلالاً ذاتياً كلما سيطر على المعايير والنواميس وأفلت من قبضة الجماعة (أو من هيمنتها

(*) يقصد أركون بالقطيعات هنا الثورات التي حصلت في أوروبا قبل مائتي سنة، وأدت إلى تشكيل الحداثة على المستوى الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي... لقد حصلت قطيعة مع العالم القديم الذي كان سائداً قبل الثورة الفرنسية.

(**) تالكوت بارسونس (١٩٠٢ ـ ١٩٧٩) *Talcott Parsons* هو عالم اجتماع أميركي. كان أستاذاً في جامعة هارفارد، ويعتبر أحد كبار المنظِّرين لعلم الاجتماع المعاصر. إن مفهومي القيمة والممارسة العملية هما في صلب اهتمامه الفكري. وقد بلورهما بشكل جديد. ويرى بارسونس أنه ينبغي أن تتوافر أربعة شروط لكي يتوجد النظام الاجتماعي ويستمر: ١) ـ متابعة هدف معين، ٢) ـ التأقلم مع الوسط المحيط، ٣) ـ دمج الأعضاء داخل النظام الاجتماعي، ٤) ـ الاستقرار المعياري أو الضمني.

ومراقبتها). بمعنى أن استقلاليته الذاتية تزيد كلما زادت سيطرته على المعايير والنواميس الجماعية. والواقع أنه يحاول عندئذ أن يحوّل الجماعة ذاتها عن نواميسها لكي تعتنق أفكاره الخاصة(*). فإذا كان الفاعل يحدّد نفسه كفرد مواطن فإنه ستحصل جدلية بين الفرد/والشخص/والمجتمع داخل فضاء المواطنية المحكومة بالقوانين السارية. وإذا كان يحدد نفسه كشخص ذي رسالة روحية فإنه ستحصل جدلية بين الشخص والطائفة الروحية أو الدينية داخل إطار ما أدعوه بمجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي(٤). وهذا الفاعل (أو الإنسان) موجود ضمن مقياس أن المجتمع موجود بصفته مجتمعاً حديثاً: أي كنظام من التفاوت الاجتماعي أو اللامساواة(**) المضبوطة من قبل روح العدالة والحفاظ على كرامة المواطن. إنه نظام تكون فيه العقائد الإيمانية، وعادات السلوك، والمواقع الطبقية، محدَّدة عن طريق فعاليتها (براغماتية، وظائفية شغّالة).

هكذا نرى كيف أن علم الاجتماع الكلاسيكي وامتداداته الحالية قد عرّيا الآليات الاجتماعية وأنظمة المعايير والتصورات التي تشكّل الذات الداخلة في حالة تفاعل مع الفئة الاجتماعية. وفي ذات الوقت راح علم الاجتماع هذا يُحِلّ محل الفكرة القديمة عن القَدَر أو المصير فكرة الضرورة والصدفة اللتين تتحكّمان في نهاية المطاف بكل وجود بشري. وهكذا أصبح الإنسان عبارة عن ذات تاريخية مُفَرْدَنة لا يمكن أن تتحرك أو تفكر إلا داخل حدود الإكراهات المحيطة والعديدة. وهذه الإكراهات تُدرَس موضوعياً (أو علمياً) من قبل علم الألسنيات، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم التاريخ(***). كنا نتحدث

(*) أعتقد أن أركون يتحدث هنا عن الأشخاص الاستثنائيين أو عن الأنبياء والمفكرين الكبار الذين غيّروا مجرى التاريخ. فهؤلاء وحدهم الذين حاولوا تغيير عقائد الجماعة وخلق عقائد جديدة أو معايير جديدة أكثر حرية من السابقة. وأما الأشخاص العاديون فيتأقلمون بسهولة مع معتقدات الجماعة ونواميسها ولا يشذّون عنها...

(**) قد يستغرب المرء كيف يمكن أن يكون النظام الاجتماعي قائماً على اللامساواة والتفاوت، ثم يكون في ذات الوقت مضبوطاً من قبل روح العدالة... والواقع أن الفكر الاجتماعي الحديث ينطلق من منطلق أن تحقيق المساواة الكاملة أمر مستحيل على هذه الأرض، وأن الشعارات الإيديولوجية الفارغة هي وحدها التي تؤمن بذلك. ولكن يمكن تحجيم هذه اللامساواة أو هذا التفاوت الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن. وهذا هو معنى العدالة. فالتفاوت سوف يظل موجوداً بين البشر شئنا أم أبينا.

(***)هنا تتجلّى بنيويّة أركون. فمن المعلوم أن البنيوية كانت تقول بأن الإنسان مسيّر لا =

سابقاً عن تفكُّك الاعتقاد، وإعادة تركيبه من جديد. ولكننا أصبحنا نفهم الآن بشكل أحسن لماذا يُفضّل أن نترك هذه الصعوبة (أو هذه المسألة) مفتوحة. فما دامت هناك ضرورة للقيام بتحريات ميدانية جديدة، أو تحليلات علمية إضافية، أو الاهتمام بمسائل أخرى لم تكن تخطر على البال، فإنه يُفَضّل ألا نبتّ في الأمر وأن نعلّق حكمنا النهائي في الاختيار إلى أجل آخر. لماذا؟ لأننا إذا ما حسمنا الخيار فوراً فسوف يكون عندئذ خياراً لا يمكن لنا الالتزام به. سوف نعود الآن إذن إلى ما كنا قد أجّلناه زمناً طويلاً: أي تفحص أو دراسة تحولات الاعتقاد في السياقات الإسلامية (أو البيئات الإسلامية، أو المجتمعات الإسلامية). وسوف نبتدىء بأن نطبق على النص القرآني نفس بروتوكول القراءة المطبّق على جميع النصوص التأسيسية الأخرى والنصوص الثانوية المتفرعة عنها. وبعدئذ سوف ننتقل إلى دراسة الممارسات الحالية للمجتمعات التي يتصارع فيها نموذجان متنافسان من أجل السيطرة على الاعتقاد وتوليد التاريخ المتفرع عنه.

من الدين المنبثق حديثاً إلى نصوص الاعتقاد

أعود إلى القرآن، ليس من أجل أن أعثر فيه على الأصول التأسيسية للاعتقاد الإسلامي وتجلياته الصحيحة أو الحقيقية، وإنما لكي أتخذه كمثال للبرهنة على المتانة العملياتية (أو الفعالية العملياتية) لمفهوم التشكيل الاجتماعي والنفسي - اللغوي أو الألسني للاعتقاد (كل اعتقاد)(*). هذا هو هدفي الأساسي. والبحث

= مخيَّر، وأن الحتمية هي السائدة وليس الحرية. فالإنسان يتوهم أنه حر، ولكنه في الواقع محكوم بمشروطيات خارجية أو موضوعية تتجاوزه: كالمشروطية اللغوية، والدينية، والاجتماعية، بل وحتى البيولوجية والبيئية. فالإنسان الذي يولد في فئة الأكثرية غير الإنسان الذي يولد في فئة الأقلية، والإنسان الذي يولد في طبقة اجتماعية غنية تكون حريته أكبر من الإنسان الذي يولد في طبقة شعبية أو فقيرة، إلخ.... وإذن فالحرية مشروطة بالظروف وينبغي أن نفاوض عليها في كل لحظة.

(*) نفهم من كلام أركون أن الشيء المهم هو دراسة كيفية تشكل الاعتقاد لأول مرة على الصعيد اللغوي والاجتماعي والنفسي وكيفية تجذّره في النفوس وتغلغله فيها. وبالتالي فإن القرآن يفرض نفسه على هذا الصعيد كنقطة بداية. ولكن الأولوية ينبغي أن تكون لدراسة القرآن دراسة تاريخية لا لاهوتية، لأننا إذا ما ابتدأنا باللاهوت (كما يفعل المسلم التقليدي) انتهى كل شيء. فهو يزيل عن القرآن كل صبغة تاريخية ويستنتج أحكاماً صالحة لكل زمان ومكان وليست مرتبطة بزمان معين ومكان معين.

ليس أولاً لاهوتياً. وإنما هو تاريخي بشرط أن ندمج تساؤلات علم النفس التاريخي والأنتربولوجيا التاريخية فيه. وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجيء إلا بعد هذا المسح التاريخي الذي يعيد للنص الذي نقرؤه اليوم كل سمات العبارات الأولية قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قبل تشكُّل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عموماً بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أي بالمدونة الرسمية المغلقة. وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التي تلفَّظ بها النبي من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية التي أُسقطت عليها لاحقاً من قبل الأمة المفسِّرة (أي أمة المسلمين). وهي تركيبات وإسقاطات تراكمت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى (قلت الأمة المفسِّرة وأنا أقصد في الواقع العلماء بالمعنى الإسلامي الكلاسيكي للكلمة ثم الشخصيات الدينية التي رُفعت إلى مرتبة الأئمة المجتهدين بعد السلف الصالح). فهؤلاء هم الذين يمثلون كل الأمة.

من حيث التسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) يمكن القول بأن الحدَّ الفاصل بين المرحلة السابقة على تشكل النص الرسمي المغلق/والمرحلة اللاحقة على تشكله يمكن أن يحدَّد أو يُرسَم عن طريق التواريخ التالية:

المؤسسون الأربعة للمذاهب الفقهية السنية: أبو حنيفة (م ١٥٠هـ/٧٦٧م)، مالك بن أنس (م ١٧٩/ ٧٩٥)، الشافعي (م ٢٠٤/ ٨٢٠)، ابن حنبل (م ٢٤١/ ٨٥٥). ثم كتّاب السيرة النبوية: ابن إسحاق (م ١٥٠/ ٧٦٨)، وابن هشام (م ٢١٩/ ٨٣٤). ثم مؤلفو كتب الحديث الستة: البخاري (م ٢٥٦/ ٨٧٠)، ومسلم (م ٢٦١/ ٨٧٥)، وابن ماجة (م ٢٧٣/ ٨٨٦)، وأبو داود السجستاني (م ٢٧٩/ ٨٨٩)، والترمذي (م ٢٧٩/ ٨٩٢)، والنسائي (م ٣٠٣/ ٩١٥). ثم الشهادات الإيمانية أو العقائدية كعقيدة ابن بطة (٣٨٧/ ٩٩٧)، والبربهاري (٣٢٩/ ٩٤١). ثم تفسير القرآن وكتب التاريخ القديمة: ككتب الطبري (٣١٠/ ٩٢٣) (تفسير الطبري وتاريخ الطبري).

أما الشيعة الإمامية فلهم مدوناتهم النصية المنفصلة. نذكر منها: كتاب الكافي للكليني (٣٢٩/ ٩٤٠)، وكتاب من لا يحضره الفقيه والعقيدة الإمامية لابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١)، ثم كتب أبي جعفر الطوسي (٤٦٠/ ١٠٦٨)، وكتب الشيخ المفيد (٤١٣/ ١٠٢٣). وهو مؤلف سيرة الأئمة الاثني عشر في كتاب الإرشاد. ثم كتب الشريفين: الرضي (٤٠٤/ ١٠١٤)، والمرتضى (٤٣٧/ ١٠٤٥). وأما بالنسبة

للإسماعيليين فسوف نذكر اسم القاضي النعمان (٣٦٣/٩٧٤) مؤلف كتاب دعائم الإسلام.

أما التواريخ القصوى فتتراوح بين (٧٦٧ ـ ١٠٤٥). نلاحظ هنا وجود أسبقية زمنية (أو كرونولوجية) سنية، أي للفقهاء واللاهوتيين السنة. وتعود هذه الأسبقية إلى علاقاتهم الوثيقة بالدولة الأموية، ثم العباسية وحاجياتهما ومطالبهما(*). وقد حدّد الغزالي الفقه بصفته قانون السياسة: أي قانون السلوك الذي يتبعه كل مؤمن خاضع للمسؤولية الشرعية تجاه نفسه وعائلته ومجتمعه وطائفته، وأخيراً تجاه ربه (أي الإنسان المكلّف). ثم تلقّى الفقه على سبيل الأولوية والأسبقية ذروة السيادة الروحية (الحلم) التي هي متمايزة عن ذروة السلطة من أجل أن يتكفّل بمسؤولية الأستاذية العقائدية (أو مرتبة الاجتهاد) والسيطرة على الاعتقاد الأرثوذكسي. إن الذروة الروحية العليا مرتبطة بالخلافة الحاكمة فعلياً ولكنها مستقلة عنها نظرياً(**). وهي التي تقرر دمج أو رفض (أي قبول أو نَبْذ) المذاهب والحركات الفكرية الإسلامية الأخرى كالصوفية، والمعتزلة، وفروع المذهب الشيعي. لقد نجح الشيعة الإماميون في فرض نصوصهم الخاصة مع تأخر زمني طفيف، بالقياس إلى السنّة. وأما الشيعة الإسماعيليون فقد استفادوا من دعم الفاطميين لكي يثبّتوا أو يدوّنوا مضامين اعتقادهم. ثم انتهى الأمر بالسلطة العقائدية السنية إلى القبول بالاتجاه الصوفي المعتدل الذي يقبل بالاندماج داخل الأطر المحدّدة من قبل القرآن، والسنة، والإجماع. وهي ثلاثة أصول حُدّد استخدامها الصحيح من قبل علمين معياريين هما: أصول الفقه الذي دُشّن من قبل رسالة الشافعي، وأصول الدين الذي دُشّن من قبل الأشعري (٣٢٤/٩٣٥)، وأبي منصور البغدادي (٤٢٩/١٠٣٨).

(*) أي المطالب التشريعية والإيديولوجية لهاتين الدولتين. فالمذهب السنّي كان دائماً مقرباً من السلطة ومدعوماً من قبلها وفي ذات الوقت يخلع عليها المشروعية الدينية.

(**) هذا يعني أنه كانت توجد ذروتان متمايزتان ومتداخلتان في آن معاً: الذروة الروحيةُ العليا للدين. وهي التي يمثلها الفقهاء والأئمة المجتهدون أو كبار رجال الدين. وذروة السلطة السياسيةُ التي يجسّدها الخليفة. ولكن على الرغم من الاستقلالية النظرية للذروة الدينية العليا، إلا أن الخليفة راح يصادرها لصالحه لكي يخلع المشروعية على نفسه وعلى سلطته. (أنظر فقهاء السلطان على مدار التاريخ...). بل إن الخليفة أو حتى السلطان كان يتخذ في نظر العامة صفة مقدسة بسبب خلع المشروعية الدينية عليه...

ولكن اللحظة الحاسمة بالنسبة لتأليف ونشر النصوص الثانوية(*) التي نُصِّبت كأصل ثانٍ للذروة الإسلامية الخاصة بالهيبة الدينية العليا فتتموضع بين عامي (٨٥٥ ـ ٩٢٣) بالنسبة للسنيين، وبين عامي (٩٤٠ ـ ٩٩١) بالنسبة للشيعة الإماميين. وأما الطبري فيمثل مرجعية أكثر أهمية وحسماً من كل ما سبق لأنه يعتبر خاتمة المسار الذي أغلق به، ونقطة انطلاق لموقف معين للعقل، أو لنمط محدد في المعقولية والفهم، أو لنظام معرفي خاص. وكلها أشياء استمرت في فرض نفسها حتى يومنا هذا بالنسبة لكل ما يمسّ الفكر الديني وتسيير شؤون أرثوذكسية الاعتقاد(**).

لنوضح هنا، بشكل تفصيلي، نقطة حاسمة أو أساسية. إن تأليف المدوّنات النصّيّة المكتوبة ونشرها وتكريسها أتاح للمسلمين تشكيل الذروة العليا للاعتقاد، أي الذروة التي تعلو ولا يُعْلَى عليها. أقصد الذروة التي يستمد منها جميع المؤمنين التحديدات (أو الأحكام) المقدسة الضرورية من أجل الاهتداء بها على طريق السلوك المثالي المستقيم. كما ويستمدون منها وسائل خلع الصلاحية على الاعتقاد الأرثوذكسي(***) وإعادة تنشيطه من جديد. وهكذا تشكلت عبر الزمن استمرارية

(*) المقصود بالنصوص الثانوية (أو الثانية) كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن. فالقرآن هو النص التأسيسي الأول للمسلمين، ثم يجيء الحديث مباشرة بعده، وقد رفع إلى مرتبة النص الأول تقريباً في زمن الشافعي.

(**) هذا يعني أن الاعتقاد الإسلامي لم يتشكل دفعة واحدة منذ لحظة النبي محمد كما يتوهم جمهور المسلمين، وإنما استغرق تشكيله أربعة قرون على الأقل من النقاشات والجدالات والصراعات الحامية. وبالتالي فهو عبارة عن محصلة لصيرورة تاريخية، بطيئة، معقدة. ولكنه بعد أن تشكّل أخذ يفرض نفسه كحقيقة مطلقة لا تناقش ولا تمس. أخذ يخلع القدسية والتعالي على نفسه ويطمس تاريخيته. ولم يعد يسمح لأحد بكشف الغطاء عن كيفية تبلوره أو تشكله، لأن حرّاس الأرثوذكسية الأشدّاء يخشون عندئذ من أن ينكشف الطابع التاريخي لاعتقادهم ونصوصهم التأسيسية. ولكن ها هو المؤرخ الحديث، أي محمد أركون، يجيء لكي يكشف النقاب عن حقيقة ما حصل بالضبط، ويقوم بانقلاب كامل على الصورة التبجيلية والأرثوذكسية للتراث، ويقدم بدلاً عنها الصورة الواقعية الحقيقية.

(***) المقصود بالاعتقاد الأرثوذكسي الاعتقاد المُعْتَبر أنه وحده السليم أو المستقيم، وما عداه بدع أو انحراف. وهكذا توجد في الإسلام أرثوذكسيتان اثنتان متنافستان أو متخاصمتان على مدار التاريخ: الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية. وكلتاهما تدعي أنها تمثل الاعتقاد الإسلامي الوحيد والصحيح...

للساحة المعيارية الإسلامية، وهي ساحة تشمل العبارات القرآنية، ومراحل الحياة النموذجية أو المثالية للنبي (السيرة النبوية)، ولأصحابه وبخاصة علي (بالنسبة للشيعة)، ثم التعاليم المُتضمَّنة في الحديثة النبوي. ونلاحظ أن المؤمنين (المسلمين) يستشهدون في شتى حالات حياتهم اليومية، وفي المناقشات العادية الجارية، بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، هكذا بدون خطة محددة وكيفما اتفق... إنهم يستشهدون بالآيات والأحاديث المكتوبة على هيئة قصص مصغَّرة. كما ويستشهدون بمقاطع من حياة الشخصيات الرمزية الكبرى المدموجة داخل المدوّنة النصية الكبرى للاعتقاد الإسلامي (أي بأقوال الصحابة والأئمة والسلف الصالح...)(*). هذا يعني أن الاعتقاد المعاش من قبل المؤمنين يجهل التمييز الذي يقيمه الدارس المحلِّل، سواء أكان مؤرخاً أم عالم اجتماع أم عالم نفس، بين القرآن بصفته سلسلة زمنية متعاقبة من التنصيص الشفهي ثم كنص رسمي مغلق من جهة/ وبين النصوص الثانوية المُبلورة من قبل الأمة المفسِّرة لكي تدمج في المدوّنة النصية المثالية الكبرى، والمنفتحة نسبياً للاعتقاد، كلَّ ما يبدو لهم وكأنه تجديد، أو بدعة مفروضة عن طريق التطور التاريخي أو التعددية الاجتماعية - الثقافية للأقوام التي انتشر فيها الإسلام. كان علم أصول الفقه قد قنّن التقنيات الشكلانية لهذا الدمج (أي دمج التاريخ الدنيوي) في المدوّنة النصية الكبرى للاعتقاد، حيث لا ينبغي أن توجد إلا المعارف والسلوكات الفردية والجماعية التي خُلِعت عليها المشروعية الإسلامية بشكل صحيح وموثوق(**). ونقصد بخلع المشروعية عليها إيجاد الباعث (أو العلّة القياسية) التي تربط بينها وبين تحديدات كل المعاش البشري الذي يُقدَّم لكي يُتَصوَّر ويُدْرَك وكأنه إلهي (وهذه هي الأحكام الشرعية). وهكذا أصبحت المدوّنات النصية الفقهية (أي كتب الفقه)

(*) عندما يستشهد المؤمن بهذه الآيات والأحاديث والأقوال فإنه لا ينتبه إلى حقيقة أنه ينزعها من سياقها التاريخي الأصلي الذي خلقت له في البداية، لكي يلبّي حاجياته الشخصية عن طريق إسقاطها أو تطبيقها على أوضاع أخرى لا علاقة لها بالأوضاع التي خلقت لها. إنه يعتبرها خارج الزمان والمكان، أو قلْ تصلح لكل زمان ومكان.

(**) وهكذا تمكن الفقهاء من خلع القدسية على كل ما لا قدسية له: أي على أعمال بشرية محضة. وهذا هو معنى دمج التاريخ الدنيوي في الاعتقاد الإسلامي. فالدنيوي يُرفَع إلى مرتبة المتعالي أو المقدس عن طريق تقنيات الدمج هذه، وعن طريق العلّة القياسية التي تربط الفروع بالأصول. وهكذا يتحول التاريخ البشري كله إلى تاريخ مقدس، ويصبح من المستحيل التمييز بين ما هو مقدس/ وما هو غير مقدس.

عبارة عن مرجعيات إجبارية من أجل ممارسة العدالة (أو القضاء) في الدولة المؤمنة أو المجتمع المؤمن. ولهذا السبب فإنها تجيء لكي تقدم تأكيداً «معقلناً» لكل المدوّنة النصية الكبرى أو المثالية للاعتقاد. في الواقع أن هذه المدونة تشتغل (أو تمارس دورها) وكأنها وعاء لعمل جماعي(*) متواصل من تشكيل الاعتقاد والتصديق عليه. وهذا الوعاء جامد من حيث عدد النصوص المتجمعة فيه. ولكنه يظل حياً، وقادراً على الإنتاج إلى ما لا نهاية، فيما يخص الاستخدامات الوجودية التي يتعرض لها من قبل الفاعلين (أو المؤمنين) الذين يعيدون تأويل معاشهم الدنيويّ في اتجاه الطاعة للقانون الإلهي. ويستخدمون من أجل ذلك تقنيات استدلالية للدمج، أو بالأحرى لإلغاء التاريخية المحسوسة والدنيوية من أجل توظيفها داخل إطار تاريخ النجاة في الدار الآخرة(**). كان بول ريكور قد حلّل هذه التقنيات بشكل جيد في كتابه «الزمن والحكاية». وهي تقنيات شغّالة أو موجودة في جميع الحكايات التأسيسية، أو حكايات تحويل الدنيوي، أو استملاكه، أو دمجه في المقدس، أو الحكايات التأريخية، أو المحاجات اللاهوتية - الفقهية.

هكذا نجد أنفسنا أمام أربع مدوّنات نصية متمايزة من وجهة نظر الدارس المحلّل: أي القرآن في وجهيه الشفهي والكتابي، ثم الحديث في نسخه الثلاثة

(*) هذا يعني أن الاعتقاد الإسلامي كان حصيلة عمل جماعي لا فردي على عكس ما نتوهم. فقد ساهمت في تشكيله وبلورته أجيال المؤمنين في القرون الأربعة أو حتى الخمسة أو الستة الأولى من عمر الإسلام. أو لنقل ساهم في بلورته أجيال متتالية من الفقهاء ورجال الدين الكبار ومؤسسي المذاهب والأئمة المجتهدين. على هذا النحو تمّ تدوين المصحف، والحديث، وكتب الفقه، وكتب التفسير، وعلم الكلام، وكتب العقائد السنية والشيعية والخارجية المتنافسة على احتكار الإسلام الصحيح...

(**) إلغاء التاريخية يعني نزع الصبغة التاريخية عن النصوص التأسيسية وما تلاها، واعتبارها جميعها وكأنها متعالية، سماوية، لا علاقة لها بالأرض أو بالتاريخ البشري. ولكن المؤرخ النقدي المحترف يجيء بعد عدة قرون لكي يقوم بحركة معاكسة: أي لكي يكشف عن تاريخيتها، ولكي ينزلها من تعاليها السماويّ إلى واقعها الأرضيّ الذي ولدت فيه. من هنا الطابع الفضائحي لكل بحث تاريخي حقيقي. فهو يمثل فضيحة حقيقية بامتياز، ويصدم الوعي التقليدي الإيماني في الصميم...
أما كتاب بول ريكور المشار إليه فهو التالي:
- Paul Ricoeur: *Temps et Récit*, Seuil, Paris, 1983-1985.
صدر هذا الكتاب المهم لبول ريكور بين عامي ١٩٨٣ - ١٩٨٥ في ثلاثة أجزاء.

السنية، فالشيعية، فالخارجية، وهو أيضاً شفهي وكتابي، ثم المدوّنات النصية الفقهية (أي الكتب الفقهية والقضائية والتشريعية)، ثم المدوّنة النصّية الكبرى للاعتقاد. ولكن في الحياة اليومية المعاشة للمؤمنين نلاحظ أنه لا يوجد أي تمايز أو فصل بين هذه المستويات الأربعة من النصوص. فهي تتداخل بشكل لا ينفصل، وتمارس عملها بشكل متضافر ومتعاضد، بصفتها نظاماً من المعايير والمرجعيات والتصورات التي ترسخ وحدة كل طائفة دينية كالإسمنت المسلح أو كالبنيان المرصوص(*). أقصد ترسخ وحدتها من خلال اعتقاد يعني في آن معاً اعتبار كل العقائد أو المضامين المسجلة كتابةً والمحفوظة غالباً عن ظهر قلب بمثابة الصحيحة التي لا يعتريها الشك، ثم اعتبار السلوك الذي يجسّدها يومياً في حياة المؤمنين بمثابة السلوك العادل والصحيح أيضاً(**). فكل مؤمن يبرهن في تجربته اليومية على صلاحية هذه العقائد المعاشة أو المُشْهَر بها (أو المُقَرّ بها). ينبغي ألا ننسى أن التسجيل الكتابي للنصوص لا يلغي أبداً العودة إلى الاستخدامات الشفهية أثناء أداء الطقوس الشعائرية، أو المحادثات اليومية، أو الممارسة التعليمية والتربوية. كيف يمكننا ضمن هذه الظروف أن نقوم بدراسة نقدية لكل مدوّنة نصّية متمايزة دون أن ننقص من الفعالية العملية لما يمكن أن نسميه، على غرار ما هو موجود في التراثات الدينية الأخرى، بالتراث الإسلامي الحيّ؟ أعتقد أن بإمكاننا تحاشي هذه العقبة المنهجية عن طريق المحافظة على مراوحة مستمرة بين المدوّنة النصية الشمولية للاعتقاد بالصيغة التي حدّدناها عليها آنفاً/ وبين المدوّنات النصية التي تغذّيها وتؤيّد طابعها الديني (أو روحها الديني) الذي لا ينفصل عن الديناميكية (أو الحيوية) التاريخية لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي(***).

(*) بمعنى أن المؤمن يستخدم أجزاء التراث الديني كيفما اتفق، ولا يفرق بين حديث أو آية أو أثر أو قول من أقوال الصحابة، إلخ... إنه مشبع بكلية هذا التراث ويعيشه في وحدة متكاملة لا تنفصم. وحده المؤرخ المحترف يحاول أن يقيم تمييزات بين مختلف مستويات التراث من أجل الفهم والإيضاح.

(**) بمعنى أنه لا يمكن أن يخطر على بال المؤمن التقليدي أن يكون قد فُقِدَ شيء أثناء عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى مرحلة التسجيل الكتابي لهذه النصوص التأسيسية. فكلها صحيحة وكلها نقلت حرفياً بحذافيرها، وكلها مقدسة لا يعتريها الشك...

(***) هذا المصطلح من اختراع أركون شخصياً. وهو يقصد به أن المجتمعات المسيحية والإسلامية واليهودية شهدت ظاهرة الكتاب المقدس (أي الإنجيل، والقرآن، والتوراة) ثم كل الكتب المتفرعة عنه والتي تشرحه أو تفسره أو تعلّق عليه أو تتأثر به بشكل أو =

إعتقاد في طور الانبثاق

بعد أن تزوّدنا بكل هذه التحديدات الخاصة بالإطار التاريخي والمفهومي للتحري والبحث العلمي، فإنه يمكننا الآن أن نعود إلى المدوّنة النصية التأسيسية التي ولّدت كل المدونات الأخرى (أو النصوص الأخرى). قصدت أنه يمكن أن نعود إلى القرآن(*) بصفته مجموعة من العبارات الشفهية. إن التسجيل الكتابيّ لعدد غير محدد (أو لا يعرف عدده) من الآيات في زمن النبي لا يغيّر في الأمر شيئاً. أقصد لا يغير شيئاً في مسألة الصحة اللغوية البحتة لطريقة تشكيل المعنى في حالة التواصل الشفهي. فالنبي تلفّظ بالقرآن أولاً شفهياً أمام أصحابه قبل أن يُسجَّل ما قاله كتابةً. وهناك فرق بين الحالة الشفهية للكلام والحالة الكتابية. إن المشكلة التي ينبغي أن يحلّها كل تأويل علمي يقف أمام كلام شفهي أصبح نصّاً مكتوباً، هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد(**)/ وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجَّل

= بآخر. ولكن الكتاب المقدس موجود عند الله فقط، والكتب التي تمثله على الأرض كالمصحف مثلاً أو التوراة أو الإنجيل كانت قد كُتبت في ظروف تاريخية معينة ثم طمست هذه الظروف من قبل اللاهوتيين والفقهاء لكي تفقد هذه الكتب تاريخيتها، ولكي تبدو سماوية متعالية فقط. ومهمة المؤرخ اليوم تكمن في الكشف عن تاريخيتها المطموسة: أي عن علاقتها بلغة عصرها، وظروفه الاجتماعية والتاريخية والجغرافية والبيئية والثقافية.

(*) كتعقيب على الهامش السابق أو كتكملة له يمكننا أن نقول ما يلي: إن المفهوم اللاهوتي للكتاب المقدس لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنتربولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة: أقصد الكتاب المادي الذي نمسكه بأيدينا والذي استولت عليه إما السلطة وإما رجال الدين اللذين يخدمونها (في الواقع الاثنان معاً. هذا ما حصل في الإسلام بعد استيلاء الأمويين على السلطة في دمشق عام ٦٦١). وفي المسيحية كما في الإسلام فإن الانتشار الثقافي للكتاب كان يعني ترقية شأن الكتابة والقراءة بصفتهما أداتين لا بد منهما من أجل التوصل إلى المعرفة والسلطة في آن معاً، وذلك على حساب الثقافة الشفهية التي يكون التوصل إلى المعرفة فيها مباحاً للجميع بمن فيهم العبيد. وعن طريق الكتاب العادي توسعت طبقة رجال الدين وأصبحت قوية جداً لأنها هي المسؤولة عن سلطة التقديس التي يوكلها لها الكتاب المقدس، وذلك عن طريق إنتاج كتب عادية تسجِّل فيها كل القوانين المنظِّمة للمجتمع. ولكن ليس فقط القوانين التشريعية وإنما أيضاً المعنوية والتاريخية والبلاغية والنحوية، إلخ...

(**) بمعنى أننا لن نرى أبداً النبي محمّداً وهو يلفظ الآيات القرآنية لأول مرة أمام الناس (أو أمام أصحابه). ولن نعرف كيف كان يلفظها ولا ضمن أية ظروف لأنه لم تكن توجد =

كتابةً. لقد نوقشت هذه المسائل بإسهاب وتوسع من قبل علماء الألسنيات والسيميائيات والنفس والأنتربولوجيا. (أنظر بشكل خاص أعمال عالم الأنتربولوجيا الإنكليزي جاك غودي) (Jack Goody). ينبغي أن ألحّ لدى القراء المسلمين ولدى زملائي المستشرقين الكلاسيكيين على النقطة التالية: إن التمييز الذي أقيمه بين ما قبل النص الرسمي المغلق (أي المصحف)/وما بعده لا علاقة له بمشاكل الصحة أو الموثوقية الخاصة بالمصحف العثماني. ولا علاقة له أيضاً بمشاكل التضاد ذي الجوهر اللاهوتي بين الصحة الإلهية للعبارات الشفهية الأولى التي ينبغي علينا أن ننقلها بأي ثمن بصفتها تلك، وبين تدهور المعنى المتعالي لهذه الآيات بعد تدخل الكثير من المفسرين والمستهلكين لها، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين. ففي نهاية المطاف، فإن مشكلة المنشأ اللغوي للمعنى في كلا النظامين الشفهي والكتابي يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى(*).

وبالنسبة للآيات الأولى فإنه لا يمكننا أن نلجأ إلى تفسير القرآن بالقرآن كما سينصحوننا فيما بعد، باعتبار أن هذه الطريقة هي الأكثر موثوقية من أجل شرحها وفهمها. وعندما أقول «فيما بعد» فإني أقصد بعد تشكُّل النص الرسمي المغلق مع ترتيبه الاعتباطي(**) للسور والآيات. إن القراءة التاريخية المحضة للقرآن تعيد لنا الظروف الواقعية لمعاصري النبي الذين قاموا بردود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمني ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه.

- آنذاك كاميرا تصويرية أو تلفزيونية تنقل لنا الحدث! كل ما نعرفه هو هذا النص المكتوب الذي وصلنا، والذي لم يكتب كله في حياته، والذي جُمع بعد موته في الظروف الصراعية المتوترة التي نعرفها...

(*) إذا كنت قد فهمت أركون جيداً فإنه يقصد أن سامع الخطاب يأخذ فكرة أكثر دقة عن مضمونه الحقيقي ومحتواه، لأنه يرى النبي وهو يتكلم ويؤشّر وينفعل، إلخ... أما الذي لم يتح له إلا قراءة النص بعد أن كتب ومرّ في عدة أيدٍ قبل أن يسجل كتابة فإنه سوف يفهم النص وقد أضيفت إليه آثار الناقلين، أو آثار الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. وهذه هي آثار المعنى المشار إليها آنفاً. إذ نادراً ما يتم هذا الانتقال بدون خسارة بعض المعنى أو تحويره أو إضافة معاني جديدة لم تكن فيه أصلاً...

(**) كشفت المدرسة الفيلولوجية الألمانية (أي مدرسة نولدكه وتلامذته) أن ترتيب السور في القرآن لا يراعي التسلسل التاريخي. وكشفت أيضاً أن بعض الآيات أقحمت على سور ليست منها في الأصل. وحاولت هذه المدرسة، عن طريق التحليل الفيلولوجي الدقيق، أن ترتّب القرآن ترتيباً تاريخياً صحيحاً بقدر ما تسمح لنا الوثائق والمعطيات بذلك.

وبالتالي فيصعب علينا أن نكشف عن مراحل وآليّات تشكُّل هذا الاعتقاد الذي كان في طور الانبثاق لأول مرة. أما القراءة اللاتاريخية، حتى لو كانت غير لاهوتية، فإنها تسمح لنفسها بأن تنطلق من سورة الحجرات المرتبة برقم (٤٩) في القرآن والتي تحتوي على تمييز واضح بين الإيمان/ والإسلام. فالإيمان على مستوى القرآن (أو بحسب القرآن) يعني الاعتقاد المُستبطَن في القلب. جاء في الآية السابعة من هذه السورة: ﴿ولكن الله حبَّب إليكم الإيمان وزيَّنه في قلوبكم﴾. وأما كلمة «إسلام» فمن الصعب ترجمتها إلى اللغات الأخرى، لأنها خاضعة لبلورة مفهومية يحصرها المؤرخون بفترة ما بعد الهجرة (أي ما بعد هجرة النبي إلى المدينة). (أنظر بهذا الصدد مقالتي عن مصطلح «إسلام» في «الموسوعة القرآنية» التي ستصدر لاحقاً عن مكتبة بريل في هولندا)(*). ولكن يبدو أن سورة الحجرات المرتبة برقم (٤٩) في القرآن تمثل في الواقع المرتبة رقم (١١٤). هذا ما كشفه المؤرخون الفيلولوجيون المحدثون الذين قاموا بترتيب زمني حقيقي لسور القرآن وآياته. وبالتالي فإن هذه السورة تحيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، وإلى البلورة النهائية لمعنى كلا المفهومين الأساسيين: مفهوم الإيمان، ومفهوم الإسلام. وفي الحالة الراهنة للمناقشة لا يمكننا أن نقدم إلا بعض الملاحظات الإيحائية عن حصول تقدم ممكن فيما يخص تشكُّل الاعتقاد خلال العشرين سنة من عمر التبشير القرآني(**). كان المستشرق الإنكليزي ر. روبنسون قد تفحّص ثلاثة ترتيبات لسور القرآن: الترتيب الأول خاص بالنسخة المصرية النموذجية أو الرسمية لعام ١٩٢٥، والترتيب الثاني معتمد من قبل المستشرقين الألمانيين نولدكه ـ وشالي، والترتيب الثالث معتمد من قبل المستشرق ر. بيل(***). وقد درس المستشرق ن. روبنسون موضوعين أساسيين في هذه النسخ الثلاث: موضوع النساء المرافقات للمؤمنين الذين يحظون بالجنة، ثم الموضوع الخاص

(*) المرجع المشار إليه هو التالي:

- *L'Encyclopédie du Coran*, Brill, Hollande, 1998; article: Islam.

(**) بمعنى أن الاعتقاد تطور ولم يتشكل دفعة واحدة منذ بداية الدعوة. فالتبشير استمر عشرين سنة، وخلال هذه السنوات الطويلة حصلت أشياء كثيرة وتقلّبات كثيرة، ونضجت معان وأفكار كثيرة.

(***) الأسماء المذكورة هي التالية: *(Nöldeke-Schally)* و *(R. Bell)* وكلهم من محقِّقي النص القرآني، أي الذين حاولوا اكتشاف الترتيب التاريخي الحقيقي لسوره وآياته.

بالاسمين التاليين: الله، والرحمن. وبعد أن درس الأمر عن كثب اكتشف أن الموضوع الأول يتكرر (١٢) اثنتي عشرة مرة في القرآن. واكتشف أيضاً أن بعض هذه المعاني تتحدث عن عذارى شابات ذوات صدور صلبة أو أثداء متينة وعيون سوداء واسعة. وأما بعضها الآخر فيتحدث عن أزواج مطهّرة بكل بساطة. واكتشف أن النسخة المصرية لا تتيح لنا أن نلحظ أي تطور (أو تغير) في معالجة هذا الموضوع على مدار القرآن كله. وأما نسخة نولدكه ـ شالي ور. بيل فتكشف عن أن الوصف الأول يرد فقط في السور المكية، والوصف الثاني (أي أزواج مطهرة) يرد في السورة المدنية. وينطبق الشيء ذاته على كلمتي الله، والرحمن. فالواقع أن كلمة «ربّ» (أي السيّد أو المولى) لا ترد إلا في السور القرآنية الأولى أو المبكّرة جداً. وأما كلمتا الرحمن والله فتردان بشكل متناوب ومتنافس في المرحلة المكية الثانية. وبعدئذ تفرض كلمة الله نفسها تدريجياً حتى تحذف كل ما عداها، وذلك بصفتها المصدر الوحيد للاعتقاد والطاعة: أي الله بصفته الشخص الوحيد الذي يوجّه إليه الاعتقاد والطاعة[٥].

إن احترام التسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية (أو للعبارات النصية القرآنية)[*] يتيح لنا أن نتعرّف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة. وهكذا تمّت بلورة (أو إعادة بلورة) المعجم اللغوي العربي السائد في العمق، وذلك باتجاه المعنى الذي سيصبح فيما بعد علم الأخلاق القرآنية (أو علم القيم القرآنية). ولا تزال قوة هذه القيم أو جبروتها وتأثيرها على الفكر والسلوك تؤكد ذاتها حتى اليوم، وذلك على هيئة أشكال تاريخية واجتماعية ـ ثقافية ونفسية متنوعة ومتعددة. سوف أعود إلى هذا المصطلح «علم القيم القرآنية» مرة أخرى. في الواقع أني كنت قد بلورته وحددته سابقاً ولكن دون أن أربطه بما فيه الكفاية بالسياقات التاريخية والاجتماعية التي شهدت انبثاقه، ودون أن أركّز على مدى تأثيره المتغير على الأشكال المحلية للاعتقاد. (أنظر بهذا الصدد كتابي: الإسلام: الأخلاق والسياسة، منشورات اليونيسكو،

(*) أركون يريد أن يفكك كل المصطلحات المشحونة لاهوتياً بما فيها مصطلح «آية». ولذلك يقول العبارات النصّية القرآنية، وليس الآيات كما هو جار عادة: *les énonciations Coraniques*.

١٩٨٦، ص ٢٣ ـ ٤٥)(*). إن المعجم اللفظي المطبّق على جماعات الفاعلين الموجودين في الساحة، والمتنافسين أو المتصارعين، يعبّر عن المنشأ الأولي لدراما تاريخية نموذجية. وينطبق على هذا الوضع، أي وضع محمد في مكة وهو يجادل القرشيين ويحاول إقناعهم، نفس الخطة التي تنطبق على حكاية موجّهة لتحقيق رغبة مشتهاة جداً. فهناك من جهة الفاعلون المساعدون للبطل، وهناك من جهة أخرى الفاعلون المعارضون له، وبينهما تجري المعركة أو الدراما أو الحكاية حتى تنحلّ عقدتها(**). ونلاحظ أن العبارات النصية المكية الأولى تحدد أولاً وبعبارات رؤيوية استشرافية الهدف الأعظم للبحث والحالة التي ينبغي تغييرها. وهذا الهدف يتمثّل بكل بساطة بـ «رب العالمين» الذي كان يعني آنذاك «رب القبائل»(٦). فقد راح الخطاب القرآني يستملكه تدريجياً بصفته شريكاً متعالياً، خلاّقاً، ناشطاً، فاعلاً للخير، وحامياً للإنسان. كما وتتحدث الآيات القرآنية الأولى عن أمة المؤمنين الرشيدة (أي الأمة). وهؤلاء المؤمنون مرتبطون شخصياً عن طريق ميثاق الطاعة بأوامر الرب الذي أصبح الله بعدئذ وبمحمد بن عبد الله الذي أصبح فيما بعد رسول الله. وأما المعارضون لهذا البحث(***) فإنهم

(*) الكتاب الذي يشير إليه هنا أركون هو التالي:

- M. Arkoun: *Islam: Morale et politique*, UNESCO, 1986, p. 23-45.

ومصطلح علم الأخلاق أو القيم القرآنية يقابله بالفرنسية ما يلي: *(Axiologie Coranique)* وهو يعني علم القيم، ويشمل الأخلاق والدين وعلم الجمال.

ويقصد أركون بالمجادلة المتكررة في القرآن ضد المعارضين تلك المجادلة الحادّة ضد المكيين أو القرشيين الذين رفضوا دعوة محمد في البداية، أو استهزأوا بها، أو طلبوا منه معجزات للبرهنة عليها. وبعضهم اتهمه بأنه مجرد شاعر أو مجنون... وكل ذلك ورد ذكره (أو سُجّل صداه في القرآن تلميحاً أو تصريحاً).

(**) نلاحظ أن أركون يطبق هنا على النص القرآني نفس المنهجية التي استخلصها فلاديمير بروب من دراسة الحكايات الشعبية الروسية. والواقع أن هذه المنهجية تنطبق على كل خطاب سردي أو قصصي. والقرآن يعكس قصة الصراع بين النبي والمعارضين في الكثير من آياته وسوره. أنظر المرجع التالي:

- Vladimir Propp: *Morphologie du Conte*, Seuil, Paris, 1965, 1970.

(***) المقصود بكلمة بحث هنا الابتغاء أو الطلب أو الالتماس. فالمعنى السيميائي الذي يحدده فلاديمير بروب لهذه الكلمة هو أن كل حكاية شعبية تحتوي على بطل يبحث عن تحقيق شيء ما، أو هدف ما. ولكن في أثناء الطريق يتصدّى له معارضون لكي يمنعوه من الوصول إلى هدفه. ثم يظهر أصدقاء مساعدون لكي يساعدوه على تحقيق مهمته. =

يشكلون فئة الكفار (أي الكنودين أو الكافرين بالنعمة أو الجاحدين لنعمة الله. وفيما بعد سوف يصبحون لا مخلصين أو مضادين للمؤمنين في المزدوجة المشهورة كافر/مؤمن. وهنا نجد أن تصرفات اللاإخلاص أو الخيانة سوف تُتَّخذ كوسيلة لتبيان محاسن الإيمان الحقيقي، الحار، المجرد عن كل الحسابات والخاص بالمؤمنين). ثم هناك فئة المنافقين الذين يخفون موقفهم الحقيقي ويظهرون غير ما يبطنون. وهم ينضمون إلى جماعة الأنصار أو المساعدين لغايات مصلحية أو لتحقيق منفعة شخصية. (المقصود أنصار محمد بالطبع). ثم هناك فئة العرب بحسب المعنى القرآني للكلمة، أي عرب الصحراء الذين يرفضون صراحة أن ينضموا إلى قضية الله ورسوله، ويبدون بذلك أكثر أنواع الكفر غروراً وتبجحاً: (الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً...). ثم هناك فئة المشركين، أي الذين يؤمنون بتعددية الآلهة، وهو الدين العربي الذي كان سائداً قبل ظهور الإسلام، والذي يتمثّل كل المشروع القرآني في إعادة تحديده، وتغييره أو تحويله، أو إعادة توجيهه في اتجاه ما سيصبح بعدئذ دين الإسلام. وهناك أخيراً فئة أهل الكتاب الذين استفادوا سابقاً من نعمة الله وهداه، وكذلك نعمة أنبيائه وهداهم. ولكنهم يصرّون على إنكار آخر مبادرة اتخذها الله لكي يعيد تنصيب الميثاق في حقيقته الأبدية، هذا الميثاق الذي خانوه وحرّفوه(*).

ننتقل الآن إلى جهة المساعدين أو الأنصار (أي أنصار محمد). نسجل أولاً الملاحظة المهمة التالية: وهي أن كلمة الصحابة (أي المريدين الأوائل) لا ترد في القرآن. والواقع أن هذه الفئة أو المقولة سوف تُشَكَّل لاحقاً وتُمَجَّد وتُزيَّن وتُعظَّم(**). وأما في القرآن فنجد مصطلح المهاجرين: أي المعتنقين الأوائل الذين

= وهكذا يدور الصراع بين الطرفين وينتصر البطل في نهاية المطاف كما انتصر محمد عندما عاد ظافراً لفتح مكة...

(*) بمعنى أن عدم اعتراف اليهود والمسيحيين بنبوة محمد يعني إنكارهم لآخر وحي بحسب المنظور القرآني. وبما أنهم أصروا على موقفهم ورفضوا تغيير دينهم، فإن القرآن راح يتهمهم بأنهم حرفوا الوحي أو زوّروه. ولكنه في آيات أخرى يثني عليهم وعلى إيمانهم وأنبيائهم. وإذن فهناك مواقف متناقضة من أهل الكتاب.

(**) هنا تكمن محاسن القراءة التاريخية للقرآن وللإسلام الأولي بشكل عام. فهي تكشف لنا عن اللحظة التي ظهرت فيها المفاهيم الأساسية كمفهوم الصحابة مثلاً. فنحن كنا نتوهم أنه مفهوم قديم جداً ويعود إلى لحظة النبي أو القرآن، فإذا بنا نكتشف أنه تشكل لاحقاً، ولأغراض تبجيلية وتدخلت فيه عوامل عديدة من سياسية وغيرها.

تخلّوا عن عصبياتهم الدموية والعشائرية القديمة لكي يتبعوا محمداً إلى المدينة. ونجد في القرآن أيضاً فئة أولئك الذين آمنوا. وقد تمّ تمييزهم عن أولئك الذين أظهروا اعتناقاً ظاهرياً أو سطحياً للإسلام. وكنّا قد تعرضنا لهذا الفرق بين الإيمان/والإسلام. من الناحية الأدبية يمكن القول بأن الخطاب القرآني يبرز الاعتقاد الجديد على مدار كل مراحل تطوره وفي كل الظروف على هيئة عقدة مسرحية أو حبكة روائية. وهذا الاعتقاد الجديد هو الذي سوف يحسم المصير الآني والخلاص النهائي لكل الفاعلين الموجودين في الساحة (أو لكل القوى المتصارعة في الساحة). فهم جميعاً مدعوون أو مُنْذَرون، بحسب الحالة، إلى أن يصغوا إلى الآيات البيّنات المقدّمة لهم، وإلى أن يفتحوا قلوبهم لها، وأن يعقلوا العلامات أو الإشارات المقنّعة والصريحة الدالّة عليها. إن عرض الأمور على هيئة حبكة مسرحية يدل على الصراع الدرامي الحاصل من خلال المواجهة، كما ويدل على النهاية غير المضمونة لهذا الصراع (على الأقل ما قبل العودة إلى مكة)(*). إنه يدل على المعركة الدائرة بين الخير/والشر، بين الجهل/والعلم، بين الضلال/والهدي الإلهي الذي ينتهي أخيراً بيوم الحساب الذي لا مفرّ منه، والذي يُحدَّد فيه الهلاك الأبدي/أو النجاة الأبدية لكل نفس (نحن نقول اليوم الشخص).

إن هذا العرض التحليلي للبنية الدلالية (أو السيميائية) التي تقبع تحت كل العبارات النصية القرآنية لا ينبغي أن ينسينا ذلك التشكل التدريجي للاعتقاد بواسطة اللمسات البسيطة، أو الإضافات، أو التصحيحات، أو التجذيرات للمواقف، أو التنازلات، أو القطيعات(**). وكل هذا قبل أن نتوصل إلى

(*) بمعنى أن انتصار محمد لم يكن مضموناً سلفاً، وإنما اضطر إلى النضال الشديد وخوض المعارك والحروب قبل أن ينتصر ويفرض نفسه كنبي لا يناقش ولا يمس. وقصة هذا الصراع الدرامي بين البطل وأنصاره من جهة، ثم معارضيه وقادتهم من جهة أخرى تنعكس في القرآن بشكل غير مباشر مع حذف الأسماء أو طمسها من أجل تقديم صورة متعالية أو متسامية عن هذا الصراع الدرامي المثير.

(**) هنا يقدم أركون صورة تاريخية كما قلنا عن فترة الإسلام الأولي، ويقوم بقراءة تاريخية (لا إسقاطية) للنص القرآني. وينبغي على المسلم أن يبذل جهداً نفسانياً كبيراً لكي يتخلص من النظرة التقديسية (أو اللاتاريخية) التي تربّى عليها لكي يستطيع أن يفهم ـ أو حتى أن يقبل ـ هذه القراءة التاريخية المحضة التي يقدمها المؤرخ المحترف للفكر الإسلامي. إن منهجية النقد التاريخي هنا تشبه بالضبط منهجية التحليل النفسي... فالاعتقاد الإسلامي لم يتشكل دفعة واحدة، وإنما على مراحل متدرجة ومن خلال الصراع...

الإعلانات القوية، والظافرة، والتمييزية، والأمرية التعليمية أو الإرشادية لسورتي التوبة والمائدة (الأولى مصنّفة بحسب التصنيف التاريخي الحديث ١١٣ و١١٤، والثانية ١١٢ أو ١١٦). سوف نسجل هنا إحدى السِّمات الحاسمة للبلورة البلاغية والمعنوية للخطاب. نلاحظ أن التحديدات الزمنية، والمكانية، والوقائعية - الأحداثية، وأسماء الأشخاص، كلها تحاشاها الخطاب القرآني بشكل منتظم وعلى طول الخط(*). فجماعات المتنافسين أو المتحاربين حُوِّلت إلى أبطال لدراما روحية. والأوضاع السياسية والاجتماعية والرهانات المحسوسة التي يدور الصراع حولها تم تساميها أو تصعيدها إلى نماذج عليا على السلوك والخيارات المتكررة التي تحسم حتماً المصير النهائي لكل نفس (أو لكل شخص). أقصد لكل نفس واقعة في مواجهة الإغراءات والإكراهات وعصبيات الحياة الدنيا (نحن نقول اليوم المجتمع). كما أنها تواجه في ذات الوقت النظرة الصارمة والمُستبطَنة لإله شديد الحضور في الخطاب التأسيسي، إله يعرض نفسه في كل مكان، ويشهد على نفسه في كل مكان من هذا الخطاب، وبشكل ملحّ ومتنوع إلى أقصى الحدود. وهذا الحضور المهيمن لله في الخطاب القرآني سوف يشهد فيما بعد توسعات(**) وتحولات تصعب الإحاطة بها.

قبل أن ننتقل إلى دراسة كيفية انتشار المدوّنة النصية للاعتقاد الأرثوذكسي

(*) هذه النقطة مهمة جداً جداً. فالخطاب القرآني يقدم نفسه وكأنه خطاب لا زمني ولا مكاني، أو يرتفع فوق الزمان والمكان. ولذلك فلا يذكر أسماء الأمكنة ولا يحدد الأزمنة، والأهم من ذلك كله هو أنه لا يذكر اسم أي شخص من الأشخاص المتصارعين. نقول ذلك على الرغم من أن المؤرخ المحترف يستطيع أن يجد تحت هذه الإشارات العمومية والبلاغيات التجريدية أسماء الأماكن والأشخاص والمواقع الحربية التي خاضها النبي، أو أسماء خصومه وأتباعه، إلخ... إن مهارة الخطاب القرآني أو عبقريته تكمن بالضبط في عدم ذكر الأشياء بأسمائها، ولذلك يتخذ طابعاً كونياً غير مرتبط بفترة محددة ومكان معين (أي الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي)، ولكي يصبح صالحاً لكل زمان ومكان...

(**) كلمة «الله» مذكورة في جميع سور القرآن وآياته تقريباً. وهي الأكثر تكراراً في القرآن من بين جميع الكلمات الأخرى. لقد وردت (٢٦٩٧) مرة باسم «الله»، ووردت (٩٦٩) مرة باسم «الرب»، هذا بالإضافة إلى الصفات العديدة جداً كالرحمن، والرحيم، والمنتقم، والجبار، إلخ.... والله يتحدث في القرآن باسمه الشخصي، ويوجّه الكلام لنبيه أو رسوله، ويتهدّد المشركين، ويعد المؤمنين، ويتدخل مباشرة في التاريخ... =

وتوسعها، لنحاول أن نتوقف فترة أطول عند سورة الحجرات المرتبة في القرآن رقم (٤٩). ولكن المؤرخين المحترفين من كبار المستشرقين رتبوها برقم (١١٤)، أي من أواخر سور القرآن. وبما أنها كانت من أواخره فإن هذا يتيح لمعاصريّ القرآن أن يشيروا إلى السور السابقة لها والمحفوظة عن ظهر قلب. وهذا ما نفترض حصوله بعد تشكل المصحف وانتشاره بين الناس. وبالتالي فيمكننا أن نشكّل فكرة عن مرحلة تشكّل وآلية الاشتغال التي توصل إليها الاعتقاد بعد عشرين سنة من التعليم والممارسة العملية من أجل ترقية أمة «الإخوان» في الله. ما الذي نلاحظه بعد أن نتفحص الأمور عن كثب؟

نلاحظ أن بلورة مفهومي الإيمان والإسلام هو أبعد ما يكون عن الانتهاء في هذه المرحلة، على الرغم من أنها من أواخر مراحل القرآن. ولهذا السبب يصعب علينا أن نترجم كلا المصطلحين. إن العادة الشائعة والراسخة جرت على ترجمة «الإيمان» بـ (foi) في اللغة الفرنسية، وكلمة «إسلام» بالخضوع لله (la soumission à Dieu). ولكن المصطلحين الفرنسيين كما المصطلحين العربيين يحملان مضامين (أو معاني) متأثرة كثيراً بالعمل العقائدي والتجارب الدينية المعاشة، سواء في السياقات المسيحية واليهودية السابقة على القرآن(*) أو في السياقات الإسلامية التي تلته. ولكن قبل أن نحسم الأمر في هذه المسألة لنترك الكلام حراً لسورة الحجرات.

هذه السورة مؤلفة من (١٨) آية، بينها خمس آيات تبتدىء بالصيغة التالية (أو العبارة التالية): يا أيها الذين آمنوا! فهنا يوجد استجواب مباشر لفئة المؤمنين المترجمة إلى اللغة الفرنسية عادة بكلمة (Croyants). كان ريجيس بلاشير قد

- بمعنى أن الإشارة إلى الله أو التعلّق بكلمة الله سوف تصبح منتشرة أكثر فأكثر في التراث الإسلامي الذي تلا القرآن من حيث التشكُّل. ومن الواضح أن أركون يميز بين لحظة القرآن/ ولحظة تشكل التراث الأرثوذكسي. وهو نفس التمييز الذي يقيمه بين الظاهرة القرآنية/ والظاهرة الإسلامية. ولكن عموم المسلمين يخلطون بينهما بسبب ضمور الحسّ التاريخي لديهم.

(*) من الواضح أن أركون يريد أن يدرس كيفية تشكل الاعتقاد على مستوى القرآن، وذلك قبل أن ينتقل إلى التحولات التي طرأت عليه فيما بعد: أي بعد تشكل التراث الإسلامي الأرثوذكسي (أو الرسمي الذي لا ينبغي الانحراف عنه قيد شعرة). ولهذا السبب فهو يأخذ احتياطات كثيرة عندما يستخدم الكلمات والمصطلحات لكيلا يسقط عليها معاني لم تكن معروفة في زمن القرآن. إنها قراءة تاريخية محضة.

اعتقد بأن عليه أن يكون أكثر وضوحاً ويترجم كلمة «آمنوا» الواردة في الآية (١٥) بالعبارة التالية: (Ceux qui ont reçu la foi) ثم وضّح بدقة عدة خصائص مميزة للإيمان:

«لا ينبغي الاستباق على سيادة الله ورسوله أبداً(*)، أي لا ينبغي لأحد أن يغلّب مبادرته الشخصية على مبادرتهما. ولا ينبغي لأحد أن يرفع صوته أو لهجته أمام النبي كما نفعل عادة أمام الأشخاص العاديين. ولا ينبغي استجواب النبي أو التحدث إليه من الخارج، وإنما ينبغي أن ننتظر حتى يخرج من بيته أو من حجراته لكي نتحدث معه. ينبغي أن نشتبه بالمعلومات الخاطئة التي يبثّها الأشرار أو الضالّون. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار وجود الرسول كقائد مستنير بالهدى، ولا ينبغي أن نتوقع أنه سوف يتبع القرارات المجازفة لكلٍّ منا. ينبغي أن نعرف كيف نصلح بين فئتين من المؤمنين إذا ما اقتتلتا. وينبغي احتمالاً أن نحارب تلك التي تنتهك الحق حتى «تفيء إلى أمر الله». لا يمكن للمؤمنين أن يكونوا إلا

(*) من الواضح أن أركون يترجم هنا إلى اللغة الفرنسية مضامين الآيات التالية الواردة في سورة الحجرات: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم. يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون. إن الذين يغضّون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم. إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون. ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفورٌ رحيم. يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين. واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتّم ولكن الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون. فضلاً من الله ونعمةً والله عليم حكيم. وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين. إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قومٌ من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساءٌ من نساء عسى أن يكُنّ خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثمٌ ولا تجسّسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم. يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾.

إخوة، ولذا فينبغي أن نعيد الوئام والسلام إلى ما بينهم. لا ينبغي على المؤمنين أن يلجأوا إلى ظنون خبيثة، أو أن يسخروا من بعضهم البعض، أو أن يغتابوا بعضهم بعضاً، لا بين الرجال، ولا بين النساء. لا ينبغي التنطّح لإعطاء دروس لله حول ما هو الدين. لا ينبغي أن يمنّ أحد على الرسول بإسلامه». يضاف إلى كل هذه الأوامر من الأخلاق الاجتماعية والضبط النفسي تحديدات أخرى ذات أهمية دينية وسياسية عليا. وهذا ما هو وارد في الآيات الثلاث التالية: ١٣، ١٤، ١٥.

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير. قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم وأن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُمْ من أعمالكم شيئاً إن الله غفورٌ رحيم. إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾.

عندما نقرأ هذه الآيات نلمح فوراً وبكل وضوح وجود نوع من التوتر أو الصراع بين رؤيا للإنسان والمجتمع تقاوم التغيير(*)/ وبين جهد بيداغوجي تربوي، صبور، خيِّر يحب رفعة وترقية ما ندعوه اليوم بالوضع البشري (أو بالشرط البشري). أقول هذا الكلام وأنا واعٍ كل الوعي بمدى المغالطة التاريخية التي قد ينطوي عليها هذا المصطلح إذا ما طُبقناه على تلك المرحلة التاريخية المبكّرة التي كان يتصارع فيها عالَمان مختلفان. أقصد مرحلة الإسلام الأولي وهو في طور الانبثاق والتشكّل. ولكن كيف يمكن أن ننكر أنه فيما وراء القانون الأخلاقي - السياسي الجديد المؤسِّس للرابطة الاجتماعية، فإن الآيات الثالثة عشرة والرابعة عشرة والخامسة عشرة ترسخ بعض المعالم والصوى المؤكّدة والموثوقة لترقية الشخص البشري؟ أقصد بعض المعالم التي يمكن استخدامها لاحقاً من أجل

(*) المقصود هنا الرؤية السابقة على الإسلام والتي يحاول محمد تغييرها، ولكن ليس من السهل تغيير ما هو راسخ في العقول. وعندما أحس العرب القرشيون بنيّة محمد في تغيير دين آبائهم وأجدادهم قاوموه بعنف كما هو معروف. واندلع الصراع بين الطرفين، هذا الصراع الذي تواصل على عدة فصول ملحمية ولم ينته إلا بانتصار أحد الطرفين (أي طرف النبي) على الطرف الآخر.

تشكيل لاهوت روحاني للشخص البشري، بل وحتى تشكيل ذات فلسفية(*)، لو أن الموقف الفلسفي لم يحذف، أو لم يصفّ كلياً من ساحة الفكر الإسلامي. ونلحظ أيضاً من خلال هذه السورة ترسيخ مراتبية هرمية للسيادة والهيبة(**). ومن خلال ترسيخ العلاقات داخل هذه المراتبية نلمح البحث عن بلورة طقوس رسمية متلائمة مع كلتا الذروتين الخاصتين بالسيادة الروحية والسلطة التنفيذية المتجسدتين في شخص النبي. ونلمح أيضاً فيما وراء أوامر الحثّ والتحريض الموجهة للمؤمنين وجود الروح الجديدة (أو الأخلاقية الجديدة) للذات الإنسانية، هذه الأخلاقية التي يريد الخطاب النبوي أن يزرعها في القلوب. ولكننا نعلم أنها سوف تظل لفترة طويلة عبارة عن رغبة طوباوية(***) تحريرية سوف تغذّي فيما بعد البحث الحنينيّ عن اللحظة التدشينية الضائعة. كما وستلهب اليوم الحركات الثورية التي تطالب بتحقيق النموذج الإسلامي الأمثل للحضارة، هذا النموذج المُعْتَقد بأنه يتفوق على كل النماذج الأخرى.

إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحضة لسورة الحجرات، فإنه يمكننا أن نترجم كلمة إيمان العربية: بفعل الإخلاص والوفاء، أي الإخلاص (acte de fidélité) لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين. ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة، أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية ـ سياسية ودينية(****) كانت

(*) لا ريب في أن الآية الثالثة عشرة ذات مضمون كوني وبعد إنساني وروحاني عميق جداً: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم...﴾ فهنا لا يوجد أي تمييز بين إنسان وإنسان إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهذا موقف كان يمكن أن يؤسس فلسفة روحانية جديدة للشخص البشري في السياق الإسلامي لولا أن الفلسفة كانت قد صفيت تصفية كاملة بعد موت ابن رشد. هذا يعني أن إسلام عصر الانحطاط منحرف كثيراً عن الإسلام القرآني...

(**) المراتبية الهرمية العليا للسيادة والهيبة في الإسلام تتمثل في الله أولاً، ثم بنبيه ثانياً. ثم المؤمنين ثالثاً. ولكن بما أن النبي كان هو القائد السياسي والروحي فإنه جمع في شخصه بين الهيبة الدينية والسلطة السياسية التنفيذية.

(***) نفهم من كلام أركون أن القرآن لم يطبّق من قبل المسلمين إلا قليلاً. فالأخلاقية العالية التي حاول زرعها وترسيخها بقيت عبارة عن أمنية أو حلم طوباوي جميل بعد وصول الأمويين إلى السلطة. وظل المسلمون يحلمون بتطبيقها أو يحنّون إليها على مدار الأجيال المتعاقبة: أي حتى اليوم.

(****) هنا يتجلّى الطابع التاريخي المحض لقراءة أركون للقرآن. فالطاعة كنا نتوهم أنها مقدمة لله، فإذا بنا نكتشف أنها كانت مقدمة في البداية لفئة اجتماعية في طور الانبثاق =

في طور التأسيس أو التمأسس (أي التحول إلى مؤسسة). وأما الصيغة الفعلية آمن فتعاني ضمان الأمان للطرف الآخر: أي عدم الإخلال بالعهد الذي أخذناه على أنفسنا تجاه الطرف الآخر. وهذا المعنى موضَّح بشكل أفضل من قبل مصطلح التوكُّل، أي تسليم النفس كلياً لله. وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذي مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الإخلاص المحدَّد على هذا النحو لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله(*) لا يزال هو في طور التشكل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته. فهذا التصور النقي أو المنقَّى للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل: أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيء والطويل الذي أدى إلى تسامي «كلام الله» عن طريق التجارب الصوفية، وتقنينات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية. وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محواً. وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني لكي يُتْلَى، ويقرأ، ويُعَاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعالٍ(**)...

= والتشكل (هي فئة محمد وجماعته). بعدئذ سوف تصبح طاعة مقدمة لله. وعندما أقول بعدئذ فإني أقصد بعد انتصار محمد وتحويل القرآن لهذه الأحداث من أحداث تاريخية واقعية إلى أمثلة وعبر ونماذج تتجاوز التاريخ أو تتعالى عليه. وكذلك الأمر فيما يخص كلمة الإيمان. فلم تكن تعني في البداية ذلك المعنى اللاهوتي الذي ستتخذه فيما بعد. وإنما كانت تعني بكل بساطة عهد الأمان بين طرفين، وهو المعنى البدوي للكلمة.

(*) هذا يعني أن مفهوم الله نفسه كان أيضاً في طور التشكّل والانبثاق، وليس فقط مفهوم الإيمان أو الإسلام. كل شيء كان يتشكل دفعة واحدة من خلال الخطاب القرآني. لأول مرة راح يتشكل مفهوم الله ـ بالمعنى التوحيدي للكلمة ـ في اللغة العربية. قبله كان التصور السائد هو تعددية الآلهة، وليس الله الواحد. هكذا نجد أنه لا ينبغي أن نسقط على ألفاظ القرآن معاني عصرنا أو معاني العصور التي تلته. وإنما ينبغي أن نبذل جهداً كبيراً لكي نعود إلى عصره ونتموضع في لحظته ونحاول أن نفهم ألفاظه من خلال المعاني التي كانت تتخلها في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية.

(**) هنا يبلغ أركون الذروة في الكشف عن تاريخية ما جرى حقيقةً. ولا ريب في أن هذا الكشف يصعق حساسية المؤمن التقليدي أو يصيبها في الصميم. فهو لا يستطيع تحمُّل الكشف عن تاريخية ما قدَّم نفسه كمتعال يتجاوز التاريخ طيلة قرون وقرون. هنا تكمن الشحنة التحريرية الهائلة للبحث التاريخي عندما يُطبَّق على النصوص التأسيسية. فكل ما فعله المسلمون الأوائل لطمس تاريخية القرآن نجد أنفسنا مضطرين اليوم للقيام بمسار معاكس تماماً له: الكشف عن تاريخية النص القرآني. من هنا نقطة الانطلاق الأولى =

وأما سورة التوبة المرتبة في القرآن برقم (٩) فهي في الواقع تحتل المرتبة رقم (١١٥) بحسب الترتيب التاريخي الحديث. وإذن فهي تنتمي إلى المرحلة الأخيرة من القرآن وليس إلى بداياته كما يوهمنا الترتيب الرسمي. وهي تبيّن لنا أيضاً أن معنى الفعل «آمن» هو الأمان المبحوث عنه من خلال العقد أو العهد. فهذه السورة تبتدىء بالعبارة التالية: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين». وهنا نجد نقضاً للعهد الذي كان قد عُقِد مع القبائل التي لم تعتنق الدين الجديد والتي تُدعَى بالمشركين (وهو مصطلح يدل على الاستبعاد أو النَبْذ الديني). وقد أعطوها مهلة ثلاثة أشهر (أي الأشهر الحرم) لكي تقدم الطاعة، أي لكي تُسْلِم. وإذا لم تفعل ذلك فسوف تُحارب. (أنظر الآية الخامسة المدعوة بآية السيف)(*). إن مصطلح التوبة الذي اتُّخِذ كأحد عنوانين للسورة (وليس العنوان الوحيد) يعني الندم والعودة إلى الله. ولكن يعني بالنسبة للأرضية الاجتماعية المُستهدَفة من قبل هذه السورة الاستسلام المرفق بمهلة تكتيكية (أي الدهاء) الذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة منذ الآن فصاعداً في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب. سوف نتذكر لاحقاً هذا التحديد لخطاب يؤثر بفعله على الأَنْسَنة الاجتماعية للفاعلين لكي يحوّلها أو يغيرها في الوقت الذي يدمج في تركيبته المعنوية والبلاغية والدلالية بعض المعطيات البنيوية لهذه الأنسنة الاجتماعية(**). ولكن لا يمكن أن نتهم هذا الخطاب هنا بأنه يموّه الواقع أو يزوّره لكي يشكل إيديولوجيا كفاحية أو سياسية مبتذلة (كما تفعل الخطابات الإيديولوجية المعاصرة). لماذا نقول ذلك؟ لأن المعتقد الذي كان في طور التشكل يحوّل أو يغيّر، كما رأينا، ظروف فئة اجتماعية قليلة العدد عن طريق فتح آفاق المعنى والممارسة أمامها. نقول ذلك ونحن نعلم بحكم التجربة التاريخية كم هي

= لتحرير الوعي العربي ـ الإسلامي.

(*) تقول هذه الآية: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفورٌ رحيم﴾ (سورة التوبة، الآية الخامسة).

(**) يقصد أركون بهذه العبارة أن الإنسان ما إن يولد حتى يُؤنسن في المجتمع إن لم نقل يُدجّن لكي يدخل في سلك الحياة الاجتماعية أو يندمج في الحياة. وفيما قبل الإسلام كانت هناك طريقة معينة لأنسنة الإنسان ودمجه اجتماعياً أو قبلياً. وبعد ظهور القرآن تمّ توجيه هذه الأنسنة في اتجاه جديد: هو اتجاه الدين التوحيدي وفتح آفاق المعنى الجديد أمامها.

منتجة آفاق المعنى هذه. فطاقتها الكبرى على توليد التاريخ كانت قد أثبتت فعاليتها إلى أقصى حد عن طريق التوسعات والتكرارات الصارخة(*). ولكن العمل المبذول لأسْلَمة التاريخ سوف يكون مختلفاً فيما يخص هذه النقطة الحاسمة عن العمل المُنجَز من قِبَل ما يمكن أن ندعوه الآن بالخطاب النبوي. (لأن ما قلته هنا عن سورتي الحجرات والتوبة موجود أيضاً في التوراة والأناجيل). فالواقع أن خطابات مختلف العلوم الدينية والمأسسة الإسلامية للدين (أي تحويل الدين إلى مؤسسة) سوف يسجنان الفاعلين (أي البشر) داخل مزاودة محاكاتية من أجل التوصل إلى احتكار الإشراف على النموذج الإسلامي الأعلى، والمحافظة دائماً على هذا الاحتكار. وقد تمت قَوْلَبة هذا النموذج الإسلامي أو تقنينه في المدوّنة النصية للمعتقد الأرثوذكسي كما سنرى فيما بعد(**).

لنختتم هذه الفقرة عن طريق القول بأن المصطلح الفرنسي (foi) والناتج عن اللاتينية (fifes, fidere) قد شهد نفس التطورات أو المجريات مع المسيحية. على مستوى اللحظة القرآنية يمكننا أن نحافظ على كلمة إيمان أو أن نستخدمها (foi) بشرط ألا نسقط عليها كل التوسعات المعنوية والتحديدات التي سوف يشكّلها لاحقاً مختلف مستخدمي الخطاب النبوي. أقصد الخطاب النبوي بعد أن

(*) أثبت المعنى الجديد المتمثل بكل الرمزانية الروحية أو الدينية التي رسّخها الخطاب القرآني فعاليته على مدار التاريخ، بل وحتى فترة قريبة. (أنظر الثورة الإسلامية في إيران وكيف تم استنهاض شعب بأسره من خلال الضرب على وتر المعجم الديني القرآني: الشيطان الأكبر، المستضعفون في الأرض، المنافقون، الله أكبر، إلخ...). وانظر أيضاً الحركات الأصولية الحالية التي تجيّش أعداداً كبيرة من الشبيبة من خلال رفع الشعارات الدينية. ولكن أركون يفرّق هنا بين الخطاب القرآني الذي كان حراً، منبجساً، مفتوحاً على المعنى، وبين الخطاب الإسلامي الذي قولبه وقنّنه ودجّنه إذا جاز التعبير بعد تشكيل الدولة الأموية ثم العباسية. والخطاب القرآني ينتمي إلى فئة الخطاب النبوي الذي يشمل أيضاً الخطاب التوراتي والخطاب الإنجيلي. ولكن بعد تحويل الدين إلى مؤسسة من قبل الدولة تشكّل خطاب لاهوتي في كل من الأديان الثلاثة وراح يدافع عن الطائفة ويهاجم الدينين الآخرين ويزاود عليهما توحيدياً.

(**) هكذا نجد أن أركون يميز بشكل واضح بين الخطاب القرآني، وبين الخطاب الذي تلاه والذي يدعوه بالخطاب الإسلامي الأرثوذكسي. فنحن نعتقد أنهما شيء واحد، أو أن الثاني متولّد كلياً عن الأول أو مطابق له. ولكن الواقع غير ذلك. فالخطاب القرآني أكثر انفتاحاً على المعنى والرمز وأكثر حرية، في حين أن الخطاب اللاهوتي (أو الفقهي) الأرثوذكسي أكثر انغلاقاً على الذات لأنه مرتبط بمصالح الدولة والطائفة.

أصبح نصوصاً متبعثرة، متجزئة، مقطوعة عن سياقها الأصلي على الرغم من أنها مجموعة بين دفتي المصحف (أي النص الرسمي المغلق والناجز)(*). ولهذا السبب فسوف نعود إلى الكلمة الفرنسية والمصطلح الفرنسي التالي (le croire). فهذا المصطلح هو وحده القادر على إفساح مكانة مناسبة وعادلة لما سيدعى لاحقاً بالإيمان، والاعتقاد. أقصد يفسح مجالاً مناسباً لمجرياتهما، ومستويات التعبير عنهما، وأنماط تحيينهما أو تجسيدهما. فالمصطلح الأول يُفتَرض أنه يحيل إلى مضامين ومواقف الإيمان المرادة من قبل الله. وأما الثاني فيلحّ أكثر على التمييز بين ما ينبغي على المؤمن أن يعتبره صحيحاً/ وبين ما له علاقة بالنزعة التصديقية أو التسليمية المدانة إما من قبل العقل النقدي، وإما من قبل مديري شؤون الأرثوذكسية (أي رجال الدين الرسميين). أنظر بهذا الصدد كتاب الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد. وانظر أيضاً كل الشهادات الإيمانية(**) التي تثبّت عقائدياً مبادىء الإيمان وتعدّدها الواحدة بعد الأخرى.

(*) كان الخطاب النبوي في المرحلة الشفهية وفي زمن النبي أكثر انفتاحاً على المعنى وأكثر حرية منه بعد أن تحول إلى نص مكتوب ومجموع بين دفتي المصحف. فهناك فرق بين المرحلة الشفهية للخطاب، وبين المرحلة الكتابية. يضاف إلى ذلك كل المشاكل المتعلقة بالانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية والصراعات التي دارت على تدوين النص القرآني، ثم إغلاق التدوين واعتباره ناجزاً ونهائياً بعد فترة معينة على الرغم من احتجاجات مسلمين كثيرين. وهناك مشكلة أخرى: ففي القرون اللاحقة أخذ المسلمون يستشهدون بالآيات القرآنية وكأنها تنطبق على حالتهم مثلما كانت تنطبق على الحالة أيام النبي دون أن يراعوا المسافة التاريخية التي تفصل بينهم وبين زمن النبي. وهكذا قطعوا الآيات عن سياقها الطبيعي واستخدموها بشكل متبعثر ومتقطع واعتبروها وكأنها لا تاريخية لها...

(**) المقصود بالشهادات الإيمانية *(les professions de foi)* تلك الكتب الصغيرة والموجزة التي كان يلخص فيها علماء الدين من سنّة وشيعة أهم ما يعتقدونه. نضرب على ذلك مثلاً الشهادة الإيمانية لابن بطة أو لابن تيمية. أنظر مثلاً العقيدة الواسطية لابن تيمية بترجمة وشرح المستشرق الفرنسي هنري لاوست:

- Henri Laoust: *La profession de foi d'Ibn Taymiyya*. Paris, 1986. منشورات غوتنر (Geuthner).

مدوّنات المعتقد الأرثوذكسي

توسّعات المعتقد وتقنيناته وتبعثره

لا يمكننا أن نتتبّع هنا كل التوسعات الجغرافية ـ الثقافية للاعتقاد كما كان المسلمون الأوائل قد استبطنوه وتمثّلوه(*). نقصد المسلمين الذين انطلقوا لفتح شعوب كثيرة أجنبية على اللغة العربية، وكذلك على الثقافة والمجتمع العربيّين كما كان سائداً داخل إطار جزيرة العرب، أو داخل الإطار الأضيق للحجاز، وهو المهد الحقيقي للإسلام الوليد. ينبغي أن نعترف هنا بأن ملهمي الفتوح ومنفّذيها كانوا قد استوعبوا على الأقل ما يمكن أن ندعوه بالبنية التمثيلية، أو الدرامية أو القصصية، التي أتاحت بلورة الاعتقاد القرآني والاستقبالات الأولى له. فقد كان عليهم أن يكرروا (أو يعيدوا إنتاج) نفس المجريات التربوية البيداغوجية، ونفس تقنيات الإقناع (حتى بعد الفتوحات العنيفة) أمام معارضين وثنيين، أو إحيائيين، أو مانويين، أو زرادشتيين، أو يهود، أو مسيحيين(**). وبعدئذ كان ينبغي عليهم أن يكرروا هذه المجريات ذاتها أمام البوذيين والهندوسيين والكونفوشيوسيين. وجميع هؤلاء كانوا حريصين على التمسك بعقائدهم ومؤسساتهم الخاصة. لقد كتب المؤرخون الكثير حول الفتوحات العسكرية والسياسية والإدارية والثقافية. ولكن الوثائق المتوافرة لا تتيح أبداً أن نعرف بدقة مستويات ومضامين اعتقاد

(*) بعد أن درس أركون كيفية تشكل الاعتقاد على مستوى القرآن انتقل لدراسة الاعتقاد على مستوى التراث الإسلامي الأرثوذكسي الذي تشكل بعد القرآن، ومن خلال العلاقات مع حاجيات الدولة الأموية ثم العباسية. وسوف نرى ما الذي طرأ على الاعتقاد القرآني من تغيير أو تعديل بسبب تغير الظروف والأحوال. فالاعتقاد له أيضاً تاريخ، وليس ثابتاً أو جامداً كما يتوهم المؤمنون التقليديون. ونقصد بمدوّنات الاعتقاد الأرثوذكسي نصوص الاعتقاد الأرثوذكسي. وأما النص الرسمي المغلق أو المدوّنة النصية الرسمية المغلقة فنقصد بها المصحف.

(**) بمعنى أن نفس الأساليب البلاغية والقصصية التي اتبعها الخطاب القرآني لإقناع العرب القرشيين به وبصحة دعوة محمد، سوف يتبعها المسلمون اللاحقون أمام الشعوب الأخرى التي ذهبوا لفتحها في سوريا، ومصر، والعراق، وبلاد فارس، إلخ... وكنا قد رأينا أن البنية القصصية للقرآن تتألف من بطل (هو النبي)، ومن مساعدين (هم المهاجرون والأنصار)، ومن معارضين (هم أهل مكة بزعامة أبي سفيان وغيره)، ثم الصراع الدرامي الذي جرى بين الطرفين وانتصار جانب الحق والخير/على جانب الباطل والشر. هذه هي البنية التمثيلية أو القصصية العميقة التي تتحكّم بالخطاب القرآني من أوله إلى آخره...

الفاتحين والمفتوحين، ولا التفاعلات الكائنة بين مجريات الأَسْلَمة من جهة، وبين آليّات مقاومة الثقافات المحلية لهذه الأَسْلَمة ومدى بقائها على قيد الحياة. كنت قد تحدثت سابقاً عن أهمية الفضاء الثقافي والأنتربولوجي واللغوي الموصوف إجماعاً اليوم بالمغاربي. إن اتجاه التدريجي وتمويه الإيديولوجي منذ الاحتلال الروماني وحتى التدخل الفرنسي قد أصبحا أكثر جذريةً وتحوّلاً إلى نفي كامل ومنتظم منذ ظهور الدول القومية اليعقوبية ما بعد الكولونيالية. يضاف إلى هذه الصعوبات ذات الجوهر الإيديولوجي كل العقبات المتعلقة بالمصادر الوثائقية التي يمتلكها المؤرخ عن هذه المنطقة من الاعتقاد، وهي منطقة عسيرة جداً على الاكتشاف أو الاستكشاف. نذكر من بين هذه العقبات ذلك التدمير الإرادي للوثائق: كتدمير المصاحف الجزئية للقرآن من أجل ضمان انتصار النص الرسمي المغلق (أو مصحف عثمان)، وكذلك تدمير كل الكتابات المعتبرة غير أرثوذكسية(*). ونذكر أيضاً نسيان أشياء كثيرة بسبب ضغط عمليات الانتخاب والانتقاء والإبقاء والحذف. ونذكر أيضاً ضياع وثائق أخرى بسبب حادث عرضي أو غير مقصود. وهناك أيضاً المخطوطات المتبعثرة في شتى أنحاء العالم، والتي لم تجد حتى الآن من ينفض عنها الغبار ويخرجها من مخابئها ويحقّقها تحقيقاً علمياً. وهناك المخطوطات المطبوعة ولكن بشكل رديء غير قابل للاستخدام العلمي. وهناك أيضاً مشكلة تأخر البحث العلمي في مجال الدراسات العربية والإسلامية. وهذا التأخر يعود إلى هيمنة النزعة المحافظة السكولاستيكية أو المدرسانية الاجترارية. كما ويعود إلى لامبالاة بعض الباحثين المستشرقين أو حذرهم الشديد. ويعود أيضاً إلى المحرّمات التي لا تزال تضغط على الدراسة النقدية للاعتقاد.

إذا ما أخذنا كمثال تطبيقي على كل ما قلناه منطقة المغرب الكبير، أمكننا أن نقيس حجم اللامفكَّر فيه المتراكم على مدار القرون في التعبيرات الشفهية والكتابية للمعتقد الإسلامي. ويمكننا أن نسجل بهذا الصدد أنه حتى بداية (١٩٥٠) فإن

(*) دائماً تلجأ الأرثوذكسية إلى حذف كل ما يزعجها لكي لا يبقى له أي أثر. ذلك أن مجرد بقائه يشهد على أنها ليست بريئة إلى حد الذي تصوره لنا، وليست مطلقة، وإنما هي نسبية. فقد كانت توجد هناك إمكانيات أخرى وخطوط أخرى وغيرها، ولكن تأييد القوة أو السلطة الرسمية لها هو الذي جعلها تفرض نفسها كخط وحيد صحيح. ثم بعد أن تنتصر تحذف كل الشهادات التي تشهد على وجود الخط الآخر وتمحوه محواً من الوجود. ثم يرسخ الزمن المتطاول شرعيتها وينسى الناس أنها كانت خطّاً واحداً من جملة خطوط أخرى ممكنة.

مناطق واسعة منه كانت ذات ثقافة شفهية محضة سواء أكانت ناطقة بالبربرية أم بالعربية الدارجة. وقد عاشت هذه المناطق على اعتقاد مسيَّر من قبل أولياء شعبيين محليين (أو مرابطين). وكانوا هم أنفسهم مندمجين داخل الصيغ الشفهية المحلية لمأسسة(*) ظاهرة دينية ليس لمكوناتها الإسلامية إلا حضور مختزل وهشّ، بل إن تحديدها أو وجودها ذاته يظل إشكالياً. ففي منطقة القبائل الكبرى مثلاً كانت القوانين العرفية (أي القائمة على الأعراف والتقاليد) هي السائدة حتى عام ١٩٦٢. ولم يكن للقانون الإسلامي أي وجود، ولا لقدرته على مأسسة الإسلام أي حضور. لقد تمّ تراكم أدبيات كثيرة منذ القرن التاسع عشر حول موضوع أسْلَمة وتعريب ما كان يدعى بإفريقيا الشمالية أو حتى ببلاد البربر. ولكن تمّت تصفية هاتين التسميتين من قبل الخطاب القومي السائد بعد الاستقلال باعتبارهما استعماريتين. وتابعت الممارسة الأكاديمية على نفس الخط فيما بعد، فلم يعد أحد من الأساتذة الجامعيين يستخدمهما. في الواقع أن الذي وسّع إشكالية الاعتقاد في العالم الإسلامي لم يكن مستشرقاً وإنما عالم أنتربولوجيا هو الباحث: كليفورد غيرتيز. فقد راح يستكشف منطقتين تقعان على أقصى طرفَي العالم الإسلامي هما: أندونيسيا، والمغرب الأقصى. عنوان الكتاب بالإنكليزية *(Islam observed)* ١٩٦٧. ولم يترجم إلى الفرنسية إلا عام ١٩٩٢ تحت عنوان: مراقبة الإسلام: متغيرات دينية في المغرب الأقصى وأندونيسيا(**). ولكن لم يواصل أحد هذا البحث الاستكشافي ضمن الخط الذي شقّه كليفورد غيرتيز. وينبغي أن نعرف السبب.

ينبغي عليّ، وقد وصلت في الحديث إلى هذه النقطة، أن أذكر دراسة صدرت مؤخراً للمستشرق م. كوك (M. Cook). وعنوانها: «معارضو كتابة التراث في الإسلام الأولي»(***). وكانت هذه الدراسة قد نشرت مع المداخلات الأخرى

(*) استخدمت هذا المصطلح لترجمة المصطلح الفرنسي (institutionnalisation) وبالتالي فيمكن القول مأسس الشيء يمؤسسه أي جعله مؤسساتياً أو أعطاه شكل المؤسسة. وعلى أي حال هذا اجتهاد اقترحه هنا، وقد ينجح وقد يفشل...

(**) عنوان الكتاب بالفرنسية هو التالي:

- Cl. Geertz: *Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie, Paris, 1992.*

(***) المرجع المذكور هو التالي:

- M. Cook: *The opponents of the Writing of Tradition in early islam.* Voix et =

التي أُلقيت في مؤتمر علمي مكرس لموضوع «الصوت والقلم في الإسلام القروسطي». ونشرت هذه المداخلات في مجلة «آرابيكا»، عام ١٩٩٧، الملزمة الرابعة، الصفحات ٤٣٧ ـ ٥٣٠ بالنسبة لدراسة السيد كوك. إن التحدث عن الصوت والقلم هي طريقة أخرى للتحدث عن الظاهرة الشفهية (بل وحتى الشفهية المحضة بحسب مصطلح پ. زمبتو) وعن الكتابة. ينطلق السيد كوك من كلام لابن الجوزي (م. ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) يتحدث فيه عن المقدرة الاستثنائية للمسلمين الذين حفظوا عن ظهر قلب كل القرآن والحديث النبوي، والذين يستمرون في نقله شفاهياً بطريقة محكمة شديدة المصداقية. ويقول ابن الجوزي بأن أمة المسلمين تتفوق على جميع الأمم الأخرى التي نقلت تراثها كتابةً وأغفلت أسماء الكتّاب والناقلين (ص ٤٣٧). ثم يتفحص السيد كوك بعدئذ مسألة أصل (هكذا) ومدلول المعارضة التي أبداها بعض المسلمين الأوائل لتسجيل التراث الديني كتابةً. وهي معارضة تمت في مجتمع أخذت الكتابة تنتشر فيه أكثر فأكثر. ولكن بالإضافة إلى البحث عن أصل هذا الموقف المعارض فإن المستشرق كوك يعطي رأيه حول مسألة أخرى طالما نوقشت من قبل المستشرقين ألا وهي: مدى صحة التراث الإسلامي أو موثوقيته (أي أنه غير موضوع). إليكم النتيجة التي توصل إليها الباحث:

«إن الرؤية التي تقبع خلف تصوري للأمور هي التالية على وجه التقريب: إن أدبيات المحدِّثين حفظت لنا مادة كبيرة وصحيحة وصلتنا من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري. وإذا ما عالجناها بشكل حذر فإنها تخبرنا أشياء كثيرة عن النصف الأول من القرن الثاني. ولكن لا يمكن استخدامها لأخذ فكرة واضحة عن الفترة السابقة على ذلك. ولكن هذا لا يعني أن الكثير منها قد لا يكون منتمياً إلى تلك الفترة، ويمكننا أن نبرهن على أنه يحيل إليها بالفعل. إن وجهة نظري هذه قريبة من وجهة نظر جوزيف شاخت، ولكنها أكثر محافظةً بكثير من وجهة نظر وانزبرو، وأكثر راديكالية إلى حد ما من وجهة نظر ڤان ايس، وأكثر راديكالية بكثير من وجهتي نظر أبوت وسيزغين». (ص ٤٩٠).

- *Calame en Islam Medieval. in Arabica* 1997, 3-4; fasc. 4, p. 437-530.

وبعد أن درس الباحث الظاهرة اليهودية الموازية للظاهرة الإسلامية من حيث العداء لتسجيل التوراة الشفهية كتابةً، نجده يختتم قائلاً:

«باختصار، فإن اليهودية الحاخامية والإسلام الأولي يتميزان بصفة مشتركة تميزهما عن غيرهما من التراثات الدينية الأخرى ألا وهي: أنهما تشاطران نفس التصور العام القائل بأن التراث الشفهي قد انوجد دائماً بشكل موازٍ للتراث الكتابي أو المكتوب. وداخل هذا التصور العام لا يتشاطران فقط العداء لكتابة التراث الشفهي، وإنما أيضاً طريقة خصوصية في العزو أو النسبة. وبالتالي فمن غير المحتمل أن تكون هذه الظاهرة الموازية قد حصلت بالمصادفة في نفس المنطقة من العالم وفي نفس الفترة». (ص ٥١٢).

لقد تميّز المؤلف بصبر طويل في محاولته للتوصل إلى النصوص التراثية الأولى وتحقيقها تحقيقاً علمياً، لكي يواصل فيما بعد مهمته في استكشاف مجال عويص وصعب هو مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية. ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن المؤلف يسمح لي بواسطة غنى مساهمته ذاتها أن أوضح بشكل أفضل منهجيتين متكاملتين لدراسة نفس الموضوع: أي موضوع دور الظاهرة الشفهية والظاهرة الكتابية في نقل التراث الديني. كنا قد لاحظنا من خلال المقطعين السابقين أن السيد «كوك» يندرج أو يدرج نفسه داخل لائحة طويلة من السيادات العلمية المأذونة التي تشكل إسناداً حقيقياً(*). وهو يفعل ذلك لكي يدعم موقفه بخصوص مشكلة صحة التراث الإسلامي، ومشكلة التأثير، أي تأثير تراث ديني ما على تراث آخر، وبالتالي فهو يطرح مشكلة الأصل، أي أصل تراث ديني ما. لا ريب في أن موقفه ثمين من هذه الناحية: أقصد من ناحية تدعيم فكرة وجود فضاء معرفي مشترك لدى التراث الحاخامي اليهودي، والتراث الإسلامي. ولكن كما كنت قد كررت ذلك مراراً وتكراراً منذ أن كنت قد كتبت أطروحتي الجامعية في الستينات، فإننا لا نستطيع أن نكتفي بهذه المعالجة الفيلولوجية أو التاريخوية لمسألة الشفاهية والكتابة عندما ندرك مدى خصوبة الإشكاليات والتحليلات التي

(*) المقصود بالإسناد هنا الإسناد الاستشراقي. فقد ذكر السيد كوك أسماء بعض كبار المستشرقين لكي يدعم موقفه. وهم على التوالي: Joseph Schacht, Wausbrough, Joseph Van Ess, Abott, Sezgin.

يقدمها لنا علم الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية.

لن أعود هنا إلى ما كنت قد برهنت عليه في دراستي عن أعمال كلود كاهين والتي نشرت في مجلة «آرابيكا» تحت العنوان التالي: «خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها»(*). وقد تعرضت فيها من جملة ما تعرضت له إلى مسألة الجدلية الكائنة بين القوى المركزية/والأطراف الهامشية. ولذلك فسوف أتفرّغ هنا لإضاءة الروابط الكائنة بين المسألة المُعَالَجة من قبل السيد كوك، وبين المُعْتَقد بصفته مادة للتحري التاريخي والاجتماعي والأنتربولوجي. سوف نطرح بدايةً هذا السؤال: ما معنى الإلحاح المشترك للتراثين اليهودي والإسلامي على المكانة الخصوصية للقرآن والتوراة المحفوظين في مدونتين نصيتين مكتوبتين(**)، وحقيقة أن المخطوطة العادية التي نُسِخَ فيها التراث الشفهي المقدس «يمكن أن تقع في أيدي شريرة بل ووقعت»؟ وبالتالي فينبغي تحاشي ذلك. إن السيد كوك يعدِّد أسباباً عديدة ممكنة لكي يفسّر هذا العداء. من بين هذه الأسباب خوف أهل الرأي من أن يوضع حد للتطور الحر للمحاكمة العقلانية الفقهية أو التشريعية. ومنها أيضاً مقاومة بعضهم لجهود الأمويين الهادفة إلى تثبيت التراث الديني كتابةً. ومنها ثالثاً استمرارية «بقايا من الماضي البربري (هكذا) لعرب الجاهلية». (أنظر ص ٤٩١ ـ ٤٩٨). إن طريقة الفهم التاريخوية أو الوضعية المحضة لا يمكنها أن تستوعب مسألة المعتقد بصفتها أحد الرهانات الأساسية للانتقال من النظام الفكري الشفهي/إلى النظام الفكري الكتابي. ويمكن أن نقول أيضاً الانتقال من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة كما يقول ليفي ستروس، إلى ما دعوته أنا لهذا السبب بالذات بمجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي.

(*) الدراسة التي يشير إليها أركون هنا هي التالي:
- *M .Arkoun: Transgresser, déplacer, dépasser*. in ARABICA, 1996/1.
وأما أطروحته لدكتوراه الدولة فكنا قد ترجمناها إلى العربية ونشرتها «دار الساقي» تحت عنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، لندن، دار الساقي، ١٩٩٦.

(**) يلاحظ القارىء أننا نتردد على مدار هذه الدراسة في ترجمة بعض المصطلحات: كمصطلح الاعتقاد. فأحياناً نقول الاعتقاد وأحياناً نقول المعتقد، وكلتاهما صحيحة. وفيما يخص المدونة النصية المكتوبة يحصل لنا أحياناً أن نترجمها بالمجموعة النصية المكتوبة، أي مجموعة النصوص القرآنية التي كتبت وحفظت بين دفتي كتاب هو المصحف. فأحياناً نقول عنه المدوّنة النصية الرسمية المغلقة، وأحياناً نقول: المجموعة النصية الرسمية المغلقة. وكلاهما صحيح.

والكتاب المقدس هو «الكتاب السماوي أو اللوح المحفوظ» الذي تلفَّظ به النبي لأول مرة بصوته أمام سامعين معاصرين له. ثم ثُبِّت هذا النص الشفهي فيما بعد كتابةً في مصاحف. وهناك مصطلح الكتاب بالمعنى العادي للكلمة: أي الكتاب كظاهرة من ظواهر الحضارة. ويفترض وجوده تطور تشكيلة الدولة مع كل حاجياتها للأرشيف (أو المحفوظات)، والتأريخ للوقائع والأحداث، والقوانين التشريعية أو القضائية، والنخب العلمية التي ستتكفَّل بالسيطرة على اللغة، ونقل المعارف والعلوم، وبالتالي الأرثوذكسية[٧]. وهذا ما حصل بالفعل مع الانبثاق السريع للدولة وتوسعها مع العباسيين[*]. وبالتالي فإن المعتقد الذي كان قد تبلور للتوّ وتلقى صياغاته اللغوية الأكثر عمومية من خلال الخطاب النبوي، لا يمكنه أن ينجو من تأثير الصراع غير المتكافىء أكثر فأكثر والجاري بين نظامين مختلفين من أنظمة الفكر، وبالتالي بين نظامين مختلفين من أنظمة إنتاج المعنى وتسييره. وأقصد بهما النظام الشفهي والنظام الكتابي. وهما مرتبطان بمرحلتين تاريخيتين وأنتربولوجيتين من مراحل تنظيم السياسة والتشريع والاجتماع (أو المجتمع). والواقع أن رهانات المعنى والرأسمال الرمزي والسلطة، كلها أشياء مُتَضمَّنة في هذا الصراع الدائر بين النظامين. وهي أشياء كانت موجودة أيضاً في القرآن المكّي والمديني، ينبغي ألا ننسى ذلك. ولم تفعل إلا أن ازدادت وتوسعت وتوضحت أكثر فأكثر من خلال الانتقال إلى مرحلة الكتابة والتدوين: أي إلى الإطار الأنتربولوجي الجديد الخاص بتوليد مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. ويمكن القول هنا بأن حوض البحر الأبيض المتوسط هو أول المعنيّين بهذه الظاهرة. كنت قد تحدثت سابقاً عن الانتقال الأقل صراعيةً والأكثر تناغماً وانسجاماً ونجاحاً للمسيحية البدائية عندما تركت فوراً الدائرة اللغوية والثقافية السامية، وانتقلت إلى الدائرة الإغريقية أولاً ثم اللاتينية ثانياً، وارتكزت على إرثهما الثقافي والفكري. ومن المعلوم أن هذا الإرث كان قد بلور كثيراً وعُجِن

(*) ابتدأ تشكيل الأرثوذكسية مع الأمويين ولكنه بلغ أوجه مع العباسيين. ونقصد بذلك تشكيل الاعتقاد الرسمي الذي يعتبر وحده الصحيح أو المستقيم وما عداه بدع أو هرطقات. وبالتالي فإن أي انحراف عن المعتقد الأرثوذكسي (أي المعتقد المستقيم والصحيح أو المعتبر كذلك) ينبغي أن يدان فوراً. ولكن المشكلة هي أنه توجد أرثوذكسيتان في الإسلام لا أرثوذكسية واحدة: الأولى سنية (أهل السنة والجماعة)، والثانية شيعية (أهل العصمة والعدالة). وكل واحدة منهما تدعي أنها تمثل الإسلام الصحيح الوحيد. ويوجد نفس الشيء في المسيحية...

من قبل الفكر المكتوب. وهذا ما يفسّر لنا سبب التشابه في مصير الاعتقاد ووظائفه في اليهودية والإسلام، وسبب اختلافهما عن المسيحية.

ينبغي أن نركّز هنا على ما خسره التاريخ الوضعي والعلمانوي المتطرف وما لا يزال يخسره فيما يخص تشكيل معرفة أكثر موضوعيةً وتفهماً، ليس فقط للأديان المعزولة والمرميّة في ساحة خصوصية، وإنما لمجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي، حيث لا يزال بُعْد الكتاب المقدس يشكّل ويوجّه مخيال المعتقد الديني حتى في المجتمعات الأكثر علمنةً(*). فالمؤرخ الوضعي الصرف إذ يقسم موضوع بحثه إلى عدة أقسام لكي يدرسه دراسة علمية نجده إما أنه يلحق مسألة المعتقد بتاريخ الأديان، وإما أنه يبقي عليها في دائرة المُضْمَر المُعَاش الذي لا يحق له أن يخرجه إلى دائرة الصريح المعروف. فإذا كان الأمر يتعلق بالمجتمعات البدائية، العتيقة، التقليدية، فإنهم (أي المؤرخين الوضعيين) يحيلون أمر دراستها وفهمها إلى عالم الإتنوغرافيا أو الإتنولوجيا (أي علم خصائص الشعوب ودراسة لغاتها وأديانها وعقائدها وعاداتها دراسة وصفية استقصائية). وإذا كان الأمر يتعلق بالمجتمعات الحديثة التي تمسك زمام أمرها بيديها وتسيطر على تاريخها، فإنهم يتركون لعلماء اللاهوت مهمة دمج النتائج العلمية التي لا تُدْحَض للعلوم الاجتماعية(8) في المعتقد(**). (عندما أقول بأنها تسيطر على تاريخها فإني أقصد أنها مُنْتَجة أولاً من قبل الفاعلين ـ المواطنين من جهة، وأنها تُدْرَس وتُفْهَم من قبل مؤرخين قادرين على التحكّم بعلميّة علمهم ومنهجهم). إني أناضل شخصياً، ولكن دون نجاح

(*) بمعنى أنه لا يزال يوجد مسيحيون مؤمنون في المجتمعات الأوروبية المعلمنة والحديثة جداً كفرنسا، وألمانيا، وإنكلترا، إلخ... وبالتالي فإن التديُّن لم يمته كلياً كما تنبأت الوضعية في القرن التاسع عشر، فقد اعتقدت عندئذ أن العلم سوف يقضي على الدين كلياً. ويقصد أركون هنا أن الإنجيل لا يزال يشكل مخيال المعتقد الديني للفرنسي المعاصر، أي جوه النفسي أو مناخه الديني، كما أن القرآن يشكل المخيال الديني للمسلم. بالطبع فإن المجتمع الفرنسي مخترق من قبل العقلانية العلمية أكثر من المجتمع الإسلامي، وهذا قد ينعكس على طريقة التدين أو كيفية الارتباط بالدين.

(**) يقصد أركون بذلك أن المؤرخ الوضعي يحتقر كل ما ليس مادياً أو حسياً ملموساً. وبما أن المعتقد أو العقيدة شيء لا مادي فإنه لا يهتم به وإنما يحيله إلى آخرين لكي يدرسوه. وهذا موقف غير مقبول من قبل العلوم الاجتماعية. إنه موقف اختزالي للظاهرة الدينية. بمعنى أنه لا يدرس إلا تجلياتها السوسيولوجية أو انعكاساتها السياسية ويرفض الاهتمام بما يشكل جوهرها الأساسي: أي البعد الروحي.

كبير للأسف، من أجل أن يحدث هذا التطور في السياقات الإسلامية. وسبب عدم نجاحي حتى الآن يعود إلى انعدام الأطر الاجتماعية للمعرفة، هذه الأطر التي هي وحدها القادرة على تحمُّل مسؤولية هذا العمل في المجتمعات الإسلامية(*).

لنعد الآن إلى المسألة التاريخية الخاصة ببلورة المدوّنة النصية للاعتقاد أو للمعتقد. في الحالة الراهنة من تقدم البحث لا يمكنني إلا أن أرسم الخطوط العريضة للمسارات المقبلة للبحث. وسوف أصوغها على هيئة تساؤلية:

١ ـ ما هي الشروط التي تمت فيها بلورة الاعتقاد وتحويله وتثبيته في المجتمعات الشفهية/ والمجتمعات الكتابية (أي مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي)؟

٢ ـ إن انتصار الكتابة مع تثبيت المدوّنة النصية المغلقة للحديث النبوي(**) ومضاعفة عدد الكتب ذات الهيئة المدرسية ثم المدرسانية التي تشتمل على البنود الدوغمائية لكل عقيدة أرثوذكسية، أقول إن هذا الانتصار لم يشمل أبداً في توسعه كل الفئات الاجتماعية المتعايشة في مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. فقد بقيت دائماً هناك فئات لم يصل إليها. ينبغي أن نذكر هنا الإطار الأمري الملزم والدوغمائي للأنظمة اللاهوتية التي تحكمت ببلورة مختلف

(*) مصطلح الأطر الاجتماعية للمعرفة من اختراع عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش. والمقصود به أن المعرفة العلمية لا تنوجد في مجتمع ما إلا إذا توافرت أولاً الأطر المناسبة أو الملائمة لوجودها. فالمجتمع الفرنسي مثلاً أو الألماني مليء بالمخابر والأجهزة والآلات، وله تراث طويل عريض في التجريب العلمي وتنتشر فيه المصانع في كل مكان. وبالتالي فإنه يسمح بالمعرفة العلمية أو يحبّذ ازدهارها. ولكن المجتمع العربي أو الإسلامي لم يشهد بعد كل هذه الأشياء، ولذا فإن المعرفة العلمية فيه ضعيفة الانتشار. إنه يحبّذ انتشار المعرفة الإيديولوجية أو التبجيلية أو التقديسية أكثر مما يحبّذ انتشار المعرفة العلمية. ولكن إذا ما تغيرت الظروف أو الأطر الاجتماعية فإن المعرفة العلمية تصبح ممكنة الوجود.

(**) الحديث النبوي يشكل أيضاً مجموعة نصية مغلقة مثله في ذلك مثل المصحف. فبعد تشكل الكتب الأساسية للحديث ككتب البخاري ومسلم والكليني وسواهم لم يعد ممكناً إضافة أي حديث جديد إليها. فكما أنه لم يعد ممكناً إضافة أي آية جديدة للمصحف بعد تشكيله والإعلان عن اكتماله كلياً، فإنه لم يعد ممكناً إضافة أي شيء إلى الحديث. هكذا نجد أن المجموعة النصية الكبرى للمعتقد الإسلامي تشتمل على المصحف وكتب الحديث في آن معاً.

المجموعات النصية الرسمية المغلقة(*)، بما فيها المجموعة التأسيسية (أي المصحف). والآن نطرح هذا السؤال: كيف يمكن أن ندرس التطورات المتفاعلة أو المتداخلة للمعتقد المشكَّل من قبل العقل الكتابي والمطلوب من قبله وذلك بعد تجاوز هذا الإطار الأمري والدوغمائي للأنظمة اللاهوتية؟ ثم كيف يمكن أن ندرس الأشكال المتبعثرة للمعتقد، أقصد المتبعثرة داخل المجتمعات الخاضعة إلى حد كبير للنظام الاستدلالي أو الفكري للحالة الشفهية؟ إن إحدى الخصائص المميِّزة لنظامَي العقل هذين (أي النظام الكتابي والنظام الشفهي) تتمثل بانتشار ثقافة العجيب المدهش، أو الساحر الخلاّب، أو الخارق للطبيعة، أو القوى الكونية حيث ينغرس ويتجذّر معتقد المجتمعات التي لا كتابة لها، وحيث ينغرس أيضاً النقد المنتظم للأسس «الخيالية» لهذه الثقافة وذلك في النظام العقلاني المركزي لعملية المعرفة. كنت قد بيَّنت الوظيفة المعرفية المكوِّنة للعجيب المدهش في الخطاب القرآني (أنظر كتابي: قراءات في القرآن)(**). وهي موجودة بدرجات أدنى في النصوص التي تشكّل المدوّنة الكلية للاعتقاد على هذا المستوى العميق من فعل المعرفة يتموضع الانقسام الذي لم نتجاوزه حتى الآن بين المعتقد الذي انتهى به الأمر إلى الانتصار مع تشكل مجموعة نصوص الاعتقاد المغلقة بعد القرن الثالث عشر(***)/ وبين المعتقد المُدَافَع عنه بنجاحات مؤقتة أو عابرة من قبل

(*) قلت المجموعة النصية الرسمية المغلقة وكان يمكن أن أقول المدوّنة النصية الرسمية المغلقة. فالمعنى واحد. فهي جملة نصوص مجموعة داخل كتاب ومعتبرة أنها نهائية أو ناجزة. نضرب على ذلك مثلاً المصحف ذاته، أي المجموعة التأسيسية، ثم كتب الحديث للبخاري وغيره، ثم كتب الفقه...

(**) يشير أركون هنا إلى دراسته التي اتخذت العنوان التالي: «هل يمكن أن نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن؟».

- M. Arkoun: *«Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?»* in: *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

(***) نستنتج من كلام أركون أنه تم إغلاق كل المجموعات النصوصية (أو النصية) للاعتقاد بعد القرن الثالث عشر. بعد هذا التاريخ (أو حتى قبله في الواقع) لم يعد ممكناً إضافة أي شيء جديد. فالنقاش حول المصحف بين السنة والشيعة كان قد استمر حتى القرن الرابع الهجري (أي العاشر الميلادي) ثم أُغلق نهائياً بعدئذ. والخلاف حول الحديث استمر فترة أطول ثم أغلقت مجموعات الحديث السني ومجموعات الحديث الشيعي بعدئذ... بعد القرن الثالث عشر دخلنا في المرحلة السكولاستيكية (أي المدرسانية) التي تكرر تعاليم رؤساء المذاهب الأساسية.

العقل المنطقي المركزي. كنت قد بيّنت في عدة دراسات سابقة كيف أن كلا النمطين المتنافسين من المعتقد يتضافران أو يتلاقيان في نفس الوظيفة التمويهية أو التنكيرية لفعل المعرفة، بصفتهما أفعالاً للفكر تؤدي إلى توليد المعرفة. وهذه الأشكال والمستويات من المعرفة سوف تتحكّم بدورها في المعتقد بصفته إمكانية لإظهار مبادىء المجموعة النصية المغلقة للإيمان وكأنها صحيحة، أو حتى مجموعات المعارف العلمية المحضة.

٣ ـ إن وظيفة التمويه والتنكير تتمثل في خلع القدسية والأنطولوجيا والتعالي والروحانية والأسطرة على الزمان والمكان والأشياء المادية والكائنات وأنواع السلوك والتصرفات(*). وكلها أشكال مفسَّرة ومعروضة للإدراك والتصور والعيش والاستخدام الأدواتي من قبل كل مؤمن بصفتها دعامات لمعتقده وشعاعات موجَّهة لتحقيق نجاته في الدار الآخرة طبقاً لوعود الله ونواهيه. إن الخطاب اللاهوتي والتشريعي والأخلاقي الذي يؤسس المجموعة النصية للمعتقد الديني وخطاب الميتافيزيقا المنطقية المركزية في آن معاً، أقول إن هذا الخطاب يتحدث عن الله، والواحد، والعقل، والمقدس والأنطولوجيا والتعالي والروحانية. وهي نعوت مليئة تحوّل ما يقدمه التحليل التفكيكي الحديث كآثار للحقيقة بعد إزالة التنكير والتمويه عنه(٩)، أقول تحوّله إلى حقائق مقدسة، ثابتة، منقذة، مضمونة بصفتها تلك من قبل كلام الله أو من قبل العقل الفلسفي المستغل جيداً كأداة، والمفسَّر من قبل القابضين على المعرفة الدينية (أي العلم)، أو العقلانية (أي العقل)(**).

٤ ـ لماذا تبدو وظيفة التمويه الممارسة من قبل مجموعة نصوص الاعتقاد أكثر حسماً، أو على الأقل أكثر تكرراً في المكان والزمان من تلك الوظيفة الممارسة من قبل

(*) هكذا يصبح كل شيء مقدساً في مناخ المؤمن وليس فقط النصوص الدينية. وقد كان الوضع كذلك في أوروبا المسيحية حتى القرن الثامن عشر. بعدئذ دخلت أوروبا فيما دعاه ماكس فيبر بمصطلح مشهور: «نزع أغلال السحر والتقديس عن وجه العالم».
(Le désenchantement du monde) ولا ريب في أن العالم الإسلامي سوف يشهد نفس الحركة بعد دخول العقلية العلمية والتكنولوجيا والتصنيع إليه.

(**) يشير أركون هنا إلى التيار العقلاني الذي ساد العصر الكلاسيكي من تاريخ الإسلام. ثم يربطه بالتيار الديني داخل نفس المناخ الابستمولوجي العام. للمزيد من التوسع حول هذا التيار الميتافيزيقي والمنطقي المركزي، أنظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، لندن، ١٩٩٦.

المجموعات النصية المتغيرة للمعارف العلمية المحضة، فيما يخص تكوين الذات الإنسانية؟ وإلى أي مدى تبدو أكثر حسماً منها(*)؟ سوف أترك هذا السؤال مفتوحاً فلا أبتّ فيه. إن هذا السؤال يفرض نفسه بقوة أكثر في المسارات التاريخية للمجتمعات التي استوردت الحداثة من الخارج ولم تنتجها أبداً من الداخل. إنه يفرض نفسه عليها أكثر مما يفرضها على المجتمعات التي شهدت انبثاق الحداثة من داخلها بصفتها فتحاً متدرجاً، ومتواصلاً، ومنتظماً لشروط السيطرة على فعل المعرفة وإمكانيات هذه السيطرة... إن مثال المسار الإسلامي يستحق أن يحظى باهتمامنا. وينبغي أن ندرسه من خلال بحث مقارن مع المسارات التي تتحكّم بها مجموعات نصية أخرى للاعتقاد الديني. إن منتجي المدونات النصية للمعتقد ومروّجيها، وبخاصة التيار الحنبلي الذي انبثق وأكّد نفسه في مواجهة النجاح العابر للتيار المعتزلي، أقول إن هؤلاء المنتجين والمروّجين قد رفضوا موقف العقلانية المركزية باعتبار أنه دخيل ومدعوم من قبل العلوم العقلية الخالية من أي متانة دينية. في الواقع أن الموقف العقلاني لم يحظَ إلا بتجلّيات متقطعة في السياق الإسلامي. وهي تجليات مرتبطة بالدعم المؤقت لبعض الأمراء أو الأغنياء المحسنين على الفلسفة والآداب(**). كما أنها كانت مرتبطة بالحاجيات العملية للإدارة الرسمية الخاصة بالدولة. وكانت تُمارَس ضمن الحدود التي تفرضها القيَم المشتركة الخاصة بالمدونة النصية الإسلامية للاعتقاد. وهي حدود مقبولة بالإجماع ولا يستطيع أحد الاعتراض عليها(***).

(*) يتساءل أركون عن سبب ديمومة النصوص الدينية واستمرارية تأثيرها على العقول بالقياس إلى النصوص الفلسفية أو العلمية التي لا تدوم إلا لفترة. فالنصوص الإسلامية التي تشكلت قبل ألف سنة لا تزال تحرّك الجماهير حتى الآن. والإنجيل لا يزال يحرك المؤمنين المسيحيين في أميركا اللاتينية وروسيا، بل وحتى في أوروبا المعلمنة، وإن يكن بطريقة أخرى غير سياسية. ثم يعطي الجواب في الفقرة التالية. فنحن لم ننتج الحداثة من الداخل وإنما استوردناها من الخارج.

(**) يعود أركون هنا إلى ما كان قد تحدث عنه مطولاً في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، لندن، ١٩٩٦. وهو يفسّر سبب انتصار الأصوليين اليوم عن طريق ربط تيارهم بالماضي البعيد. فالواقع أنهم كانوا دائماً منتصرين. ولم يتح للتيار العقلاني أو الفلسفي أن ينتصر إلا بشكل متقطع وعابر وهش في السياق الإسلامي. فمنذ أن انتصر التيار الحنبلي على التيار المعتزلي والفلسفي قبل أكثر من ألف سنة لا يزال التيار الأصولي مهيمناً على الشارع والمدرسة والبيت والجامع والجامعة. هذا في حين أن أوروبا حسمت أمرها مع تيار الأصولية المسيحية منذ القرن الثامن عشر...

(***) حتى كبار المفكرين المتمردين من أمثال التوحيدي والمعري ما كانوا يجرأون على =

٥ ـ إن وظيفة التمويه أو التنكير قد دُعِّمت أو قُوِّيت من قبل تقنين المجموعة النصية الرسمية وإغلاقها نهائياً، ثم تنصيبها كمرجعية عليا أصلية وتأسيسية لكل المشروعيات. ثم أبقيت وحفظت بمنأى عن كل التساؤلات النقدية بعد أن تمّ قبول المجموعة المشتركة للاعتقاد بالإجماع. لكن ينبغي أن أوضح هنا بأن الشيعة قد أطالوا من أمد المناقشات حول الشروط أو الظروف التي تمّ فيها جمع العبارات النصية القرآنية وبلورة المصحف وإغلاقه. وقد أسسوا بهذا المعنى ذاكرة جماعية مختلفة عن الذاكرة الجماعية للسنيّين وحفظوها كتابةً في مجموعات منفصلة (أو كتب منفصلة)(*). هذا يعني أن ما دعوته بالقيم المشتركة للمعتقد الإسلامي لم تبتدىء في فرض نفسها إلا بعد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. إن الفرضيات المشكِّلة للنظام المعرفي المشترك والبنى المشتركة لمخيال المعتقد ومنهجيات التفسير المطبّقة على ذات المصحف الذي تحيل فيه الآيات إلى بعضها البعض في مناخ يفسر ذاته بذاته، أقول إن كل ذلك يتضافر ويتعاون على إنتاج المجموعة النصية الكبرى للمعتقد. وهذه المجموعة أصبحت الوعاء المستوعب والذروة التنظيمية المسؤولة عن التأكد من صحة المعتقد الإسلامي حتى يومنا هذا.

٦ ـ كنت قد رسمت في كتابي الفكر العربي(**)، الطبعة الخامسة ١٩٩٧ الخطوط العريضة المشتركة والمشكِّلة للفكر الكلاسيكي (أو ذكرت العناصر

= الخروج على القيم الأساسية للمعتقد الإسلامي في عصرهم. بمعنى آخر فإن الحرية الفكرية المطلقة بالمعنى الذي نعرفه اليوم كان أمراً مستحيلاً في وقتهم. كان يدخل في دائرة اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه. نقول ذلك على الرغم من عظمة شخصية أدبية وفكرية ضخمة كأبي العلاء المعري.

(*) يشترك السنّة والشيعة فقط في القرآن. وما عدا ذلك فيختلفون. فكتب الحديث النبوي الشيعية غير كتب الحديث النبوي السنية. وقل الأمر ذاته عن تفاسير القرآن، وكتب الفقه، والكتب المذهبية والعقائدية بالطبع. ثم يوضح أركون أن المعتقد الإسلامي لم يفرض نفسه إلا بعد القرن الخامس الهجري، مما يدل على صعوبة وبطء التشكل التاريخي للتراث، أي تراث كان.

(**) يشير أركون هنا إلى كتابه التالي:

- M. Arkoun: *La pensée arabe*, 5 éd. P.U.F, 1997.

ويقصد بمخيال الاعتقاد أن هذا الاعتقاد تشكّل على هيئة مخيال جبّار يملأ وعي المؤمنين ويحرّك الجماهير على مدار التاريخ. فالمعتقد ليس فقط جملة مقولات ومبادىء ينبغي الإيمان بها دون طرح أي سؤال، وإنما هو خيال أو مخيال يملأ على المؤمن أقطار وعيه ويشعره بمتعة الإيمان وحلاوته.

التكوينية التي دخلت في تشكيله). وبقي عليّ أن أحدد البنى المشتركة لمخيال الاعتقاد انطلاقاً من تفسير الطبري، وهو مصدر واحد من عدة مصادر أخرى غنية جداً. لا ينبغي أن نترك أنفسنا ننخدع ونضلّ عن طريق التعددية الظاهرية لمدارس التفسير والتركيبات اللاهوتية. فهناك خط التفسير الظاهري الحرفي الذي يحرّم المجاز ويدمج بعض المعارف الأسطورية تحت اسم ذي مصداقية هو: التأريخ. وهناك الخط الذي يفصل الآيات التشريعية عن سياقها بشكل اعتباطي من أجل تشكيل كتب الفقه. وهناك الخط الذي يحبّذ الترميز الحر «للمخيال الخلاّق» على طريقة ابن عربي. أو الخط الذي يميل إلى أحلام اليقظة المغامرة للتأويل الباطني. وسواء اتبعنا هذا الخط أو ذاك فإننا نظل داخل الفضاء المعرفي المشترك للفكر القروسطي(*). ولم يتزعزع هذا الفضاء المعرفي ولم يتفكّك ويَنْهَرْ إلا بمجيء الحداثة في أوروبا. إن خصوصية التجربة الإسلامية (أو المسار الإسلامي) تكمن في استمرارية واحدة وقطيعة مزدوجة. فهناك من جهة استمرارية متواصلة فيما يخص المجموعة النصية للمعتقد كما أورثها للقرن التاسع عشر فعل الاستملاك السكولاستيكي (المدرساني التكراري)، وتوسع مأسسة الاعتقاد الخاصة بالمجتمعات المجزأة التي تهيمن عليها الثقافة الشفهية.

وقد أشرفت على تسيير أمور هذه المجموعة النصية الاعتقادية إما مؤسسات التعليم كالأزهر والزيتونة والقرويين وقمّ، وإما الأولياء الصالحون المحليون (المرابطون). وفي كلتا الحالتين حصلت قطيعة مع المرحلة التعددية للفكر الكلاسيكي الذي شهد مناظرات خصبة بين النقل/والعقل(**). هذا فيما يخص القطيعة الأولى. وأما القطيعة الثانية فتتمثل في رفض هذا التعليم التقليدي (أو

(*) بمعنى أن التراث كله، سواء أكان ظاهرياً أم باطنياً، فقهياً أم صوفياً، ينتمي إلى ما يدعى الآن بالفضاء المعرفي القروسطي (تمييزاً له عن الفضاء المعرفي للحداثة). إن التراث الإسلامي بكل مذاهبه واتجاهاته، السنية كما الشيعية، ينتمي إلى عقلية القرون الوسطى. ويكفي أن نتحدث مع أي أصولي سني أو شيعي لكي نتأكد من ذلك (قطيعة الحداثة لم تحصل بعد)...

(**) يقصد أركون أن الفكر الإسلامي حتى نهاية الحقبة الكلاسيكية (موت ابن رشد ١١٩٨) كان أقوى بكثير من الفكر الإسلامي بعد أن دخل في عصر الانحطاط. ونقصد بعصر الانحطاط هنا الفترة السكولاستيكية، أي المدرسانية التكرارية والاجترارية، التي استمرت منذ القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر. وبالتالي فهناك قطيعة داخل التراث الإسلامي نفسه بين فترة دينامية إبداعية/وفترة جمود تقليدية.

السكولاستيكي الاجتراري) لأي احتكاك مع الحداثة الأوروبية حتى مطلع القرن التاسع عشر. وهكذا ورثنا إرثاً ثقيلاً من المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه، هذا الإرث الذي لم يستطع الفكر الإصلاحي للسلفيين (١٨٣٠ ـ ١٩٤٠) ولا التيارات الليبرالية لنفس الفترة أن تتكفّل أو أن تتحمّل مسؤوليته(*). وبالطبع فإن إيديولوجيا الكفاح للقوميين «التحريريين» الذين سيطروا على فترة (١٩٥٠ ـ ١٩٧٠) أو للثوريين الأصوليين الذين سيطروا على فترة (١٩٧٠ ـ ١٩٩٠) كانت أقل قدرة على سدّ النقص أو حل مشكلة المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه.

٧ ـ كنت قد وعدت بأني سأعود إلى مسألة القيم القرآنية (أو علم القيم القرآني). هناك نوعان من هذه القيَم مع وظيفتين مختلفتين. الأول لا يمكن تحديده إلا بمساعدة التحليل المقارن للخطاب النبوي بتجلياته الثلاثة: التوراتية، فالإنجيلية، فالقرآنية. إنه يحاول تحديد المكانة المعرفية لهذا الخطاب وتحديد وظائفه الموجِّهة لفكر الفاعلين المؤمنين وسلوكهم في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي. وهذا ما حاولت أن أفعله في الكتاب المذكور آنفاً. وأما الثاني فيشكل جزءاً من الأدبيات التي تدخل في تكوين المجموعة النصية الكبرى للاعتقاد. إن الكثير من كتب الغزالي تنتمي إلى هذه الفئة. وأخص بالذكر منها كتابه: جواهر القرآن... إنه يشكل مثلاً بليغاً على ذلك التسامي الروحي (أو التصعيد الروحي) للقرآن الذي أصبح نصاً، في الوقت الذي يُعَاد عن طريق الإيمان إلى مكانته اللاهوتية بصفته الكلام المنعش والأبدي لله(**). وبالتالي فلم يعد الأمر يتعلق هنا بالقراءة التاريخية المحضة للعبارات الشفهية القرآنية الأولى. ولم يعد يتعلق بالتفسير القواعدي، أو المعجمي، أو التاريخي البدائي لغايات لاهوتية أو تشريعية أو لغوية بكل بساطة. كما لم يعد يتعلق بقراءات إسقاطية تقوم بها الذوات المتسكعة أو الحركية ـ السياسية. لا. لم يعد الأمر يتعلق عند الغزالي بأي شيء من هذا

(*) يقصد أركون بذلك أن الفكر الإسلامي توقف بعد القرن الثالث عشر ولمدة ستة قرون متواصلة. وبالتالي فقد تراكمت الأضابير والمسائل التي لم يفكر أحد فيها. ونحن ندفع الآن ثمن هذا الانسداد التاريخي الطويل. ومهمتنا صعبة جداً لأننا مضطرون لأن نفكر في هذه الأشياء المتراكمة ونجد لها حلاً دفعة واحدة!...

(**) يقصد أركون بذلك أن كتاب الغزالي الجميل والرائع يطمس تاريخية القرآن لكي يتسامى به روحياً أو يصعد به إلى أعلى السماوات. وقد سار على نهجه فيما بعد كتّاب مسلمون عديدون ليس أقلهم سيد قطب الذي ألّف كتاباً جميلاً آخر بعنوان: في ظلال القرآن...

القبيل. وإنما أصبح كل همه يتمثل في التجميع المنهجي لمجمل الآيات من أجل تحديد المقاطع، والأماكن، والموضوعات، والأهداف، والمدلولات الحاذقة التي تُستخدَم كدعامات من أجل ممارسة التمارين الروحية التي تقرّب المؤمنين من الله. إن هذا النوع من الكتب التبسيطية والمدرسية هو الذي غذّى وهدى، طيلة قرون وقرون من التكرار السكولاستيكي، التربية الدينية لزعماء الطرق الصوفية، والأولياء الصالحين(*) المحليين المسؤولين عن المحافظة على الأخلاقية الإسلامية (أو الروح الإسلامية) للدين الشعبي. ونجد في هذه الكتب المتداولة منتخبات من السور القرآنية كسورة ياسين، والإخلاص، والفاتحة، وآية الكرسي. وهي المشهورة أكثر، والمتلوّة أكثر، والمذكورة أكثر من قبل الورع الشعبي منذ تلك العصور وحتى يومنا هذا. ويمكننا عندئذ أن نستغني عن الأنظمة اللاهوتية التأملية، والمناظرات العقائدية التي تسرّبت إليها مجريات العقل القياسي قليلاً أو كثيراً، والمبارزات البلاغية، والمحاجات التجريدية البعيدة جداً عن الثقافة الشفهية والحياة الطقوسية الشعبية للمعتقد(**)... إن كتاب إحياء علوم الدين للغزالي هو كتاب أكثر اتساعاً وضخامة ويمشي في نفس اتجاه تثبيت المعتقد الأرثوذكسي الموجّه قصداً باتجاه إسلام روحاني. نقول ذلك ونحن نعلم أن الفقهاء المالكيين في الأندلس والمغرب الكبير قد أدانوه. وقطعوا بذلك مرحلة أخرى في اتجاه إسلام سكولاستيكي، مدرساني، تكراري، طقسي، شعائري، مرابطي، هيمن علينا حتى ظهور الحركة الإصلاحية السلفية وحركات التحرر الوطني المعاصرة(***).

٨ - بقيت أمامنا مشكلة أكثر أهمية وحسماً من كل ما سبق، على الأقل فيما

(*) المقصود بالأولياء الصالحين هنا الشيوخ أو رجال الدين بكل بساطة. ومعلوم أنهم كانوا هم الوحيدين الذين يعرفون القراءة والكتابة في أوساط شعوب أمية وجاهلة وفقيرة. على هذا النحو عشنا طيلة العصور التكرارية أو الاجترارية الرتيبة (عصور الانحطاط).

(**) بمعنى أن الاعتقاد الشعبي ليس بحاجة إلى كل هذه الأشياء المعقدة والتجريدية بالنسبة له. وإنما تكفيه بعض مبادىء الدين البسيطة وممارسة الطقوس والشعائر.. ونلاحظ أن الدين (أو التديُّن) اختزل في أيامنا هذه إلى أداء الطقوس والشعائر فقط. (كم ركعة صليت في اليوم؟ وهل صمت شهر رمضان كله؟ إلخ....).

(***) إن اختفاء البعد الروحاني من الإسلام وتحوله إلى مجرد طقوس وشعائر وحركات جيمنستيكية تؤدى بشكل آلي يشبه ما حصل للمسيحية الأوروبية في عصورها السكولاستيكية والانحطاطية أيضاً. ولكن المسيحية ولّدت بعدئذ لوثر وحركة الإصلاح الديني، أما نحن...

يخص منظور دراستنا التفكيكية. وهي تخص تحديد مستويين نادراً ما أثيرا ويتعلقان بعملية تكوين المعتقد وآليّة اشتغاله. الأول يخص مستوى كفاءة الذات الدينية، والثاني يتعلق بتجسيداتها أو إنجازاتها الصريحة. في الواقع أن مصطلحي الكفاءة والتجسيد ينتميان إلى مجال علم القواعد التوليدية الذي أسسه شومسكي(*). وأنا إذ أستخدمهما هنا فإني أريد الإيحاء بأن العلاقة التوليدية التي تربط بين التصورات المنظّمة للإيمان المُستَبطن من قبل الذات الدينية، والتصرفات المتولدة عن هذا الإيمان بالذات، هي جزء لا يتجزأ من علاقة أعم وأشمل. وهي العلاقة التي يدرسها علماء النفس اللغوي وعلماء الاجتماع اللغوي والتي تربط بين الكفاءة والتجسيدات. إن هذه العلاقة رفعت في الإسلام إلى مرتبة العقيدة اللاهوتية التي تخصص للغة العربية مكانة متميزة: هي مكانة اللغة التي تجسّد فيها كلام الله. ولكن المسيحيين التقليديين أيضاً حزنوا جداً عندما أُحلّت اللغات «الدنيوية» محل اللغة اللاتينية المقدسة في إقامة القداس أو الصلاة المسيحية. واحتجوا على ذلك احتجاجاً شديداً(**). وكما أن الطفل ينتج، بدءاً من سن السابعة، أو الثامنة عبارات متوافقة نحوياً مع الكفاءة المكتسبة سابقاً، فإنه يبتدىء في نفس العمر بتقليد الحركات الشعائرية، والمواقف الجسدية، والصياغات الدينية التي تدمجه في أمة المؤمنين. وهذا يعني أن المعتقد الديني يؤثر في ذات الوقت على الجسد الفردي عن طريق دمجه في عادات جبارة، وعلى الجسد الاجتماعي عن طريق صهره في القالب النموذجي لمجموعة الاعتقاد الكبرى ولتكوين ملكات الروح(***). (أنظر

(*) يميز علم القواعد التحويلية أو التوليدية بين مصطلحين أساسيين: الكفاءة *Compétence*، والتجسيد (أي تجسيد هذه الكفاءة عملياً): *Performance*. والمصطلح الأول يعني أن الطفل عندما يولد في لغة معينة فإنه يكتسب بعد سنّ محددة الكفاءة اللغوية أو النحوية لهذه اللغة. ويصبح قادراً على تجسيد هذه الكفاءة النحوية في توليد عبارات أو جمل ذات معنى. فإذا ولدت في اللغة الفرنسية اكتسبت بالضرورة الكفاءة اللغوية الفرنسية واستبطنتها من الداخل. وإذا ولدت في اللغة العربية اكتسبت الشيء ذاته...

(**) يشير أركون هنا إلى الحركات المتزمتة الكاثوليكية التي رفضت قرارات المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني. وكان قد أفتى بجواز أداء الطقوس باللغات القومية الحديثة كالفرنسية، والألمانية، والإنكليزية، إلخ... وهكذا حلّت محل اللغة اللاتينية المقدسة التي كانت تؤدى بها الطقوس المسيحية طيلة قرون وقرون. وصدم ذلك كثيراً حساسية المؤمنين التقليديين.

(***)مجموعة الاعتقاد الكبرى تشمل النصوص الأساسية للمعتقد الإسلامي: أي المصحف + الحديث + كتب التفسير والفقه والتشريع والعقائد. وكلها تشكلت وأصبحت ناجزة =

التوترات الكائنة بين المقولات المعقلنة ظاهرياً، وبين تصورات المخيال الإيماني التسليمي، وبين انحرافات النزعة التصديقية الساذجة المنتشرة في ثقافة يهيمن عليها العجيب المدهش، وبين إكراهات أماكن الذاكرة التي تحدد الهوية «الخصوصية» للطائفة). سوف أعود مرة أخرى إلى المسألة المحتدمة (أو التي لا مفر منها) والمتعلقة بالمكانة التي لا تُختزَل للمعتقد الديني (أو هذا ما يقولونه عنه ويطالبون به). نقول ذلك ونحن نعلم أننا نجد وظائف مشابهة له في الاعتقاد المشكّل من قبل الإيديولوجيات التعبوية الكبرى التي ظهرت في سياق الحداثة (كالإيديولوجيا الشيوعية مثلاً). في الواقع أن الاعتقاد والمعرفة يشكلان زوجاً ثنائياً. وهما يشركان بعضهما البعض في كل السياقات أو المجتمعات البشرية. وإذا ما أضفنا إلى ذلك أن كل طائفة دينية هي في آن معاً مؤسَّسة من قبل الذاكرة التي تشكلها من خلال محنها أو تجاربها التأهيلية في الزمن، ومؤسَّسة عن طريق إلزامات المعتقد الذي يؤبّدها في تراثه، فإننا نكون قد امتلكنا الأشكَلة الأكثر انفتاحاً والأكثر نقديةً للمعتقد ولتشكيل الذات.

المعتقد في سياق العولمة(*)

إن مؤرخي الفكر الإسلامي، منذ القرن التاسع عشر، ينبغي أن يجيبوا على هذا السؤال: هل الاستقبال المتبعثر والانتقائي والمتقطع للحداثة الفكرية هو الذي يفسر لنا سبب رزوح الاعتقاد الموروث عن المجموعة السكولاستيكية، ثم بشكل أخص سبب انتكاسته أو عودته الوحشية في كل مرة(**)؟ أم أن المسؤول عن ذلك هو

= بحلول القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وكنت أترجمها سابقاً بالمدوّنة النصية الرسمية المغلقة للاعتقاد...

(*) الاعتقادات الدينية لن تنجو من تأثيرات العولمة، مثلها في ذلك مثل بقية الجوانب الأخرى كالاقتصاد، والسياسة، والثقافة، إلخ... فالعولمة ظاهرة كونية، أي تشمل العالم كله. العولمة تعني تقليص المسافات واختصار الزمن: أي تحويل العالم كله إلى قرية صغيرة مترابطة الأجزاء مع بعضها البعض. وكل الفلاسفة متفقون على القول بأننا ندخل في عصر معرفي جديد لم تتوضح بعد كل معالمه. إنه عصر انتقال كبير.

(**) أعتقد أن سبب عودة الدين بهذه الطريقة الظلامية والمتخلفة يعود إلى أننا لم ندخل الحداثة الحقيقية بعد أو لم نعرفها على عكس ما توهمنا في الستينات والخمسينات. لعندئذ اعتقدنا أننا تجاوزنا التراث والدين وأننا أصبحنا ماركسيين، ليبراليين، اشتراكيين، علمانيين... ولكنها في الواقع كانت قشرة سطحية تغطي على حقيقة الواقع لشعوبنا: أي على الواقع العميق. فنحن ما انفكينا نكون تراثيين وماضويين. ولم نخض بعد معركة =

جملة عوامل جديدة ظهرت بعد الاستقلال؟ نذكر من بينها: مصادرة الدين من قبل الدول القومية التي تشكلت بعد الاستقلال والتي تنقصها المشروعية. ثم القلب الذي طرأ على الأطر الاجتماعية للمعرفة عن طريق الضغط الديمغرافي، والتعليم الجماهيري للأجيال الجديدة بواسطة جهاز تدريسي غير مدرَّب بشكل جيد ومشروط أكثر مما يجب بالإيديولوجيا القومية. ثم نذكر أيضاً تلك الإرادة المشروعة، ولكن الظلامية، لتشكيل (أو إعادة تشكيل) الهويات القومية مع احتقار شبه كامل للمكونات التاريخية والأنتربولوجية للمجتمع. ونلاحظ أنه حتى يومنا هذا، فإن الكثيرين من المثقفين العرب ذوي الشهرة والصيت يرفضون أن يتخذوا المسائل الدينية الأكثر حساسية كمادة للدراسة العلمية(*). وأقصد بها المسائل التي أدرسها أنا هنا. والسبب هو أن بعضهم متأثر بالرفض العلمانوي لعلم اللاهوت المُعْتَبر وكأنه شيء بال عفى عليه الزمن. وبالتالي فليست له أي صلاحية علمية ولا يستحق الاهتمام في نظرهم. وأما بعضهم الآخر فيمارسون رفضاً تكتيكياً لطرح هذه القضايا الحساسة، وذلك لكي لا يورطوا أنفسهم أو ينقّصوا شعبيتهم في أوساط الحركيّين الشباب من مؤيدي القضية الأصولية (أو الإسلاموية). ولكن العدد الأكبر منهم موجود في ساحة العلوم الدقيقة كالفيزياء والكيمياء والطب والرياضيات... وهي علوم تحبّذ كما نعلم انتشار مُعْتَقد غزير، مفرط، يقع بمنأى عن كل ضبط نقدي(**). وحدها العلوم الاجتماعية المطبّقة بشكل صحيح تتيح لنا

= الصراحة مع تراثنا الديني لكي نتحرر منه كما فعلت الشعوب الأوروبية منذ القرون السادس عشر. وبالتالي فمعركة التحرير أمامنا لا خلفنا...

(*) إنه لشيء يدعو للدهشة والاستغراب أن يتطّع أصحاب «المشاريع» (كمشروع نقد العقل العربي، أو غيره) لتجديد التراث والخروج من المأزق، دون أن يقولوا كلمة واحدة عن الشيء الأساسي! أقصد عن نقد العقل الديني، أو تفكيك التراث الإسلامي من الداخل، أو تعرية الانغلاقات التراثية المزمنة... وبالتالي فهي مشاريع للتهدئة أو للتلهية ولا تؤدي إلى أي تحرير في العمق. وحده نقد العقل الإسلامي بالمعنى الجذري للكلمة سوف يؤدي إلى ذلك...

(**) قد يستغرب المرء كيف يمكن للمختصين بعلوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات أن يكونوا أصوليين أو أخواناً مسلمين! أليس العلم هو الطريق الموثوق للتحرر من الرؤيا القديمة للكون والعالم؟ ولكن الواقع هو أن هذا التناقض ليس كبيراً إلى الحد الذي نتصوره. فهم يدعون إلى استيراد أحدث أنواع التكنولوجيا من أجل امتلاك القوة ومواجهة الغرب، ويرفضون استيراد الأفكار أو العقلية العلمية التي أدت إلى صناعة هذه التكنولوجيا بالذات! يضاف إلى ذلك أنهم لا يوفقون بين العلم والإيمان بهذه الطريقة، وإنما =

القيام بهذا الضبط النقدي بنوع من المتانة النظرية التي تشرط الفعالية العملية.

يتتج عن ذلك نواقص مأساوية فاجعة. ويفاقم من تأثيرها ذلك التوسع السريع للثقافة الشعبوية التي تنحلّ فيها أو تفسد الوظائف الأخلاقية والروحية للمعتقد الشعبي الذي كان يضمن لفترة طويلة الصيغ الفعّالة للتماسك الاجتماعي. وهنا أيضاً يصعب علينا أن نحدد العناصر المكوّنة للثقافة الشعبوية والنواقل الحاملة والآثار. نلاحظ فقط أن مضامين المعتقد وتعبيراته اللغوية وابتهالاته لا تختلف كثيراً باختلاف الفئات الاجتماعية والمستويات الثقافية. وفي نفس الوقت نلاحظ إعادة تركيب متواصلة للمعتقد في كل الأوساط أو البيئات الاجتماعية.

ومن يقول إعادة تركيب فكأنه يقول تبعثر، وتفكك، وضياع، وتصفية، ودمج، وتسفيه، وإعادة تأهيل أو إعادة اعتبار. أمام هذا التعقيد لحقل المعتقد ينبغي أن نلاحظ شبه غياب للتحريات النفسية ـ الاجتماعية الجادة. بالمقابل نلاحظ أن أدبيات العلوم السياسية التي لا بد منها للأوساط الديبلوماسية ولوسائل الإعلام تشهد الآن نجاحاً منقطع النظير(*). لكي نقيس حجم أو نوع النقص العلمي والفكري الذي آسف عليه هنا، ولكي أتفحّص أيضاً هذا الاستقبال الانتقائي والمتبعثر للحداثة من قبل البيئات الإسلامية، فإني أعتقد أنه من المفيد بأن أقوم بتعريجة مضيئة عن طريق معالجة المعتقد في فكر التنوير الأوروبي. (فبالمقارنة تتوضح الأشياء).

زحزحة المعتقد دون تجاوزه

كنا قد ذكرنا سابقاً مقالة بول ريكور عن المعتقد (أو الاعتقاد) Croyance. وهي مقالة موجودة في الموسوعة الكونية الفرنسية. في هذه المقالة قدّم الفيلسوف الفرنسي عرضاً مقتضباً، ولكن واضحاً ونقدياً، عن المراحل الأساسية لفلسفة المعتقد. وحرص على تمييزها عن لاهوت الإيمان، الذي هو مسيحي

= يجاورون بين علم حديث جداً وإيمان عتيق جداً ويرفضون تجديده... هنا تكمن المشكلة بالضبط.

(*) يقصد أركون أن رجال السياسة الأوروبيين يحتاجون إلى مثل هذه الكتب التي يؤلفها عادة المختصون في العلوم السياسية عن «الراديكالية الإسلامية»، أو «التزمت الإسلامي»، أو «الأصولية الإسلامية»، إلخ... ولكنها ليست كتباً عميقة لتحليل الظاهرة الدينية بشكل عام. إنها سريعة أو سطحية أكثر من اللزوم على الرغم من فائدة بعضها أو جدّيته.

أساساً. سوف أستفيد من هذه المقالة وأركز حديثي على المراحل المجهولة حتى الآن من قبل الفكر الإسلامي أو غير المعروفة إلا قليلاً(*). وهي مراحل ذات أهمية تثقيفية ومنعشة بالنسبة للروح البشرية. (أقول ذلك وأنا أعتبر أن المرحلة الإغريقية من الفكر كانت قد عرفت وطبقت بشكل جزئي وغير مطابق من قبل الفلاسفة القروسطيين ذوي التعبير العربي. بقي علينا أن نعرف ما الذي ينتمي من هذا الفهم والتطبيق إلى مجرد الفضول التاريخي، أو الذي لم تعد له إلا قيمة تاريخية، وما الذي لا يزال صالحاً ويمكن استخدامه اليوم من أجل إعادة تحديد المكانة المعرفية للمعتقد ودوره في تشكيل ذات إنسانية جديدة منبثقة لأول مرة). ينبغي أن ننتقل بعدئذ إلى التحدث عن مرحلة الفلسفة البراغماتية الإنكليزية مع جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، ودافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، ثم المرحلة النقدية لكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، وماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، ونيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). ثم ننتقل إلى مرحلة الفلسفة الظاهراتية (أو الفينومينولوجية) لهوسيرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨). وهي الفلسفة التي أغناها موريس ميرلوبونتي (١٩٠٦ ـ ١٩٦١). ثم تجيء بعدها مرحلة علوم الإنسان والمجتمع حيث ابتدأت تظهر نجاحات العقل الاستطلاعي الجديد الواعدة بالمستقبل والقابلة للحياة (أو للاستمرارية)، قليلاً أو كثيراً.

في مقالته عن الطبيعة البشرية كانت لدافيد هيوم ميزة زحزحة مسألة المعتقد من ساحة فلسفة الذات، هذه الفلسفة القسرية والعقلانية، إلى ساحة الأنتربولوجيا الفلسفية وتشكيل نظرية أخلاقية عن السلوك. والواقع أن المصطلح الإنكليزي الدالّ على المعتقد (belief) يتلقى هنا معنى أكثر توسعاً وإيجابية وشمولية من المصطلح الفرنسي الدالّ على نفس الشيء (Croyance). يقول بول ريكور:

«إن الاعتقاد بالمعنى الإنكليزي يتجاور في مفهومه مع الانطباع الذي يدل على الحدث المؤسِّس لحياة الروح، ومع الفكرة المتفرعة عن هذا

(*) يرى أركون أن الفكر الإسلامي لم يساهم في صنع الحداثة الفكرية التي تشكلت في أوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. بل ليس فقط لم يساهم فيها، وإنما لم يتعرف عليها بشكل تاريخي دقيق حتى الآن. وهنا تكمن المشكلة. لقد آن الأوان لكي يتعرّف العرب والمسلمون على المراحل الأساسية لهذه الحداثة التي أصبحت بحجم العالم... ولكن التعرّف عليها يتطلب إنشاء مراكز بحوث وتعريب وترجمة. وهذا آخر ما يفكر فيه المسؤولون العرب...

الانطباع، ومع العادة أو التقاليد التي تلعب دور المبدأ العام المشكّل للنظام وبخاصة فيما يتعلق بالأفكار المجردة والقواعد العامة».

ثم جاء كانط بعد هيوم وخطا خطوة حاسمة في اتجاه دمج الإيمان العقائدي داخل نقد العقل الخالص والعقل العملي. لقد زحزح في اتجاه الإلزام الأخلاقي الكوني المحلّ الذي يمارس فيه الإيمان صلاحيته لكي ينقذه من براثن اللاهوت الدوغمائي الذي ينصّ على وجود الله عن طريق «براهين» هشة أكثر من اللزوم. وقد أنجز كانط هذه المهمة في كتاب يرهص عنوانه بأفق جديد للفكر ألا وهو: الدِّين ضمن حدود العقل فقط(*). هكذا راحت الحدود تتوضح بين الإيمان الديني المسيَّر من قبل السلطة العقائدية للكنيسة/وبين الإيمان العقائدي المتخذ كمادة للنقد الفلسفي. وفي ذات الوقت راحت تنفتح أمامنا إمكانيات خصبة وعديدة للتبادل والتلاقح الإيجابي بين كلا المنظورين. في الواقع أن المفهوم الألماني (glauben) يطابق المفهوم المركّب: أي الإيمان العقائدي. هذا في حين أن المفهوم الفرنسي يستمر في الفصل بينهما. وبعد ذلك بوقت طويل ظهر في ألمانيا ذاتها مفكر آخر هو: أرنست تروليتش (١٨٦٥ ـ ١٩٢٣)(**). وراح يستوعب تحديات المنهجية التاريخية الفيلولوجية ويدمجها داخل لاهوت جديد: أي لاهوت «الدِّين المنظور إليه داخل حدود الوعي التاريخي فقط». (أنظر بهذا الصدد دراسة الباحث بيير جيزيل: «التأسيس الحديث للدين». بحث منشور في مجلة تاريخ الأديان ١٩٩٧، ص ١٥٣ ـ ١٨٢)(***). من الممتع والمهم هنا أن نراقب الفروق أو الاختلافات التي أخذت تؤكد ذاتها على هذا النحو بين

(*) كتاب كانط الذي يشير إليه أركون هو التالي:
(La religion dans les limites de la simple raison).

(**) كان أرنست ترولينش *(Ernst Troeltsch)* أستاذاً لعلم اللاهوت البروتستانتي في جامعة هايدلبرج أولاً، ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين. وهذا دليل على مدى الترابط بين الفلسفة واللاهوت لدى المفكرين الألمان. فالمسألة الدينية ظلت في صلب الفكر الألماني.

(***)البحث الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي:
- Pierre Gisel: «L'institutionnalisation moderne de la religion», in: *Revue de l'Histoire des religions 1997, 2, p. 153-182.*
ومن الواضح أن العلمنة الألمانية غير العلمنة الفرنسية غير العلمنة الأيطالية. فكل بلد أوروبي له طريقته الخاصة في معالجة مسألة الدين.

مختلف الحساسيات الفكرية الأوروبية المجبولة من قبل نفس المعطيات الروحية والثقافية ولكن مع ممارسات سياسية مختلفة. وينبغي علينا أن نتتبّع مصير هذه الفروقات (أو الاختلافات) وتحولاتها داخل الفضاء السياسي الجديد للاتحاد الأوروبي واللذي هو الآن في طور التشكل.

كيف أصبحت هذه المنجزات الفلسفية أو المكتسبات التقدمية التي تحققت بخصوص مكانة الإيمان العقائدي في سياق حداثتنا «المفرطة في حداثتها»؟ وقد استعرت هذا المصطلح الأخير من عالم الأنتربولوجيا الفرنسي مارك أوجيه (Sur modernité). ويقصد بها تلك الحداثة المفرطة التي تنتج أكثر فأكثر فكراً استهلاكياً سرعان ما يُرْمَى بعد استنفاده، كما تُرْمَى السلع المباعة في المتاجر الكبرى بعد استهلاكها. . . كنا قد رأينا كيف أن اللاهوت المسيحي يواجه هذه المسألة أو يتحمل مسؤوليتها. وأما عن تأخر الوضع في السياقات الإسلامية فحدِّث ولا حرج! فنحن لم نتوصل بعد إلى مرحلة إعادة التفكير في الإيمان العقائدي وتكوين الذات. وبالطبع فلم نتوصل بعد أيضاً إلى مرحلة اقتراح بدائل شغّالة أو فعّالة تحل محل نماذج العمل التاريخي التي يدافع عنها ويبجّلها المقاولون(*) الذين يحملون صفة سياسية ودينية في آن معاً. أما أصحاب السلطة أو أسيادها فيظهرون معتقداً إسلامياً أكثر «استنارةً» من معتقد المعارضين الذين يعلنون انتماءهم إلى معتقد أكثر أصولية، أو أكثر أصالة، أو أكثر شرعية (أو هذا ما يعتقدونه من وجهة نظرهم). ولكن الواقع هو أن كلا الطرفين يقفان من النواحي التاريخية واللاهوتية والروحية على مسافة متساوية من الإيمان العقائدي الذي أدعو إليه. أقصد الإيمان العقائدي المعاد نقده وتنظيفه ومراجعته ضمن المنظورات والمقتضيات التي أقترحها هنا(**). ولكن جمهورنا لا يزال ضعيفاً أو

(*) يقصد أركون بالمقاولين هنا زعماء الحركات الأصولية السائدة حالياً والذين يحملون الصفة السياسية والدينية في آن معاً! وهم يريدون فرض النموذج الديني القديم على المجتمعات العربية والإسلامية في أواخر هذا القرن العشرين. . . وعن طريق القوة والعنف.

(**) نفهم من كلام أركون أن الأنظمة الحاكمة ومعارضاتها الأصولية تزاودان على نفس الإسلام: أقصد الإسلام المحافظ والتقليدي. أما هو فيدعو إلى إسلام حديث أو ليبرالي: أي تعددي، منفتح على إيجابيات الحداثة، حر. ولكن لا يمكن التوصل إلى هذا الإسلام الليبرالي إلا بعد خوض معارك طاحنة مع الإسلام الأصولي التقليدي المحافظ. من هنا ضرورة تفكيك كل الانغلاقات المزمنة للتراث الإسلامي! . . . ومن هنا ضرورة التفكير =

قليل العدد. أقصد الجمهور القادر على استقبال وفهم مثل هذه التحليلات والدراسات الجديدة. فهذا الجمهور مؤلف من أفراد معزولين، ليس لديهم سلطة القرار، ولا إمكانيات التدخل لكي ينقلوا إلى الأوساط المثقفة نسبياً على الأقل أبسط مكتسبات العلوم الاجتماعية ومنجزات الدراسة النقدية الفلسفية للظاهرة الدينية. عندما يشرح آلان تورين ويقول بأن الذات التي شكّلتها الحداثة هي «السليل العلماني أو الدنيوي للذات الدينية»(*)، فإن المسيحيين والعلمانيين الفرنسيين يجدون في هذا الكلام مادة للنقاش والمجادلة. كما ويجدون فيه حافزاً على مشاطرة المؤلف استراتيجياته الهادفة إلى الكشف عن آليات ورهانات العلمنة الواقعة في تنافس مع الدين بالأمس واليوم. ولكن إذا ما نقلنا كلام آلان تورين إلى السياقات (أو المجتمعات) الإسلامية فإنه لا ينطبق عليها ولا يتخذ أية أهمية تاريخية أو ثقافية أو اجتماعية (سوسيولوجية). لماذا؟ لأن هذه المجتمعات تهيمن عليها أشكال مهلوسة من السياسة، والتديُّن، والإيمان، والمعتقد، ومكانة الشخص البشري، والفرد ـ المواطن، والدولة، والطائفة، والمجتمع المدني. وأما تلك الأقلية الصغيرة من الباحثين، والأساتذة الجامعيين، والكتّاب، والفنانين الذين قد يستطيعون فهم مقولة آلان تورين وتطبيقها بشكل ذكي على الأوضاع الخاصة لمجتمعاتهم فإنهم يشكلون فئة سوسيولوجية معزولة(**) تستطيع أن تتواصل مع الجمهور الأوروبي لآلان تورين أكثر مما تستطيع التواصل مع جمهورها الخاص بالذات.

لنذكّر هنا باختصار بما يلي: لقد كانت المسيحية الغربية مصدراً للمغامرة الحديثة للإنسان في أوروبا، ومنافسةً لهذه المغامرة ومستفيدةً منها ومعارضةً لها

= في كل ما لم يفكَّر فيه أو ما مُنع التفكير فيه طيلة قرون وقرون. ولا نزال في أول الطريق...

(*) انظر كتاب آلان تورين: نقد الحداثة، منشورات فايار، باريس، ١٩٩٢، ص (٢٤٩).
- Alain Touraine: *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, p. 249.

(**) من هنا مأساة المفكرين الطليعيين أو التنويريين في العالم العربي والإسلامي. فقواعدهم الشعبية أو السوسيولوجية لا تزال ضعيفة بالقياس إلى القواعد الشعبية للأصوليين أو التقليديين. ولكن الأمور كانت على هذا النحو في أوروبا أيضاً إبّان عصر التنوير. فالقواعد الشعبية لم تكن لصالح فولتير أو روسو أو ديدرو وإنما لصالح مطران باريس واليسوعيين... ثم كسبوا المعركة، معركة التنوير، في نهاية المطاف.

في آن معاً(*). وقد ولّدت هذه المغامرة ثلاثة مستجدات أو ابتكارات أساسية فيما يخص تشكيل الذات ـ الفاعل في التاريخ، أو الفاعل ـ الذات المؤثر على التاريخ. الابتكار الأول يتمثل بالحدث الثوري الذي يجمع بين الاقتناص الفلسفي لاستقلالية الذات وبين ترقية هذا الاقتناص أو الرفع من شأنه وحمايته عن طريق تأسيس دولة الحق والقانون، ثم تأسيس المجتمع المدني كطرف يقف في مواجهتها ويتعاقد معها. ونقصد بالتعاقد هنا ذلك العقد الديمقراطي الذي يؤسس أو يشكل الرابطة الاجتماعية التي تربط بين مختلف المواطنين داخل الدولة الواحدة. يضاف إلى ذلك انخراط الدولة وطبقة المقاولين البورجوازيين في الخط الاقتصادي الليبرالي. وأما الابتكار الثاني الذي استجدّ مع الحداثة فيتمثل بالحدث القومي الذي يجيّش إيمان الأفراد ـ المواطنين من خلال مخيال التقدم أو بواسطته(**). وقد أصبح هذا المخيال حقيقة واقعة عن طريقة الفتوحات (أو الإنجازات) التي حققها العلم الحديث والتكنولوجيا. وهكذا حلّ أمل التحرير المباشر والدنيوي للوضع البشري محل الأمل الأخروي للأديان التقليدية. وأما الابتكار الثالث الذي جاءت به الحداثة فيتمثل بترسيخ فرضية الإنسان العقلاني(***). وهي فرضية مدعومة من قبل الميتافيزيقا الكلاسيكية. وتنافسها على هذا الدعم الأنظمة اللاهوتية المتأثرة بالفلسفة الإغريقية. كما أنها فرضية نشرتها العلوم الاجتماعية بشكل واسع وجسّدتها، هذه

(*) من هنا حيوية المسيحية الأوروبية الحالية. فهي تستطيع أن تبلور لاهوتاً جديداً يصلح لما بعد الحداثة لأنها عاشت كافة الصراعات الإبداعية مع العقل العلمي والعقل الفلسفي على مدار القرون الثلاثة السابقة. لقد اضطرت المسيحية إلى تجديد نفسها أو لاهوتها ثلاث مرات على الأقل: المرة الأولى مع عصر النهضة والإصلاح الديني (لوثر)، والمرة الثانية مع التنوير، والمرة الثالثة في القرن التاسع عشر مع اللاهوت الليبرالي... واليوم مع عصر ما بعد الحداثة...

(**) يقصد أركون بالحدث الثوري أساساً الثورة الفرنسية التي قسمت التاريخ الأوروبي إلى قسمين: ما قبلها وما بعدها. ونتجت عنها النزعات القومية الفرنسية، والألمانية، والإيطالية... وآمن الناس عندئذ بإمكانية التقدم وتحقيق الجنة على هذه الأرض. وهكذا حلّ مخيال التقدم محلّ المخيال الديني الذي كان يعدهم بالجنة في الدار الآخرة فقط. والمخيال هو الذي يعبّيء الطاقات ويجيّش الجماهير...

(***) وهي الفرضية التي تقول بأن الإنسان كائن عاقل بطبيعته، ويستطيع عن طريق العقل أن يصل إلى كل شيء. ولكنها فرضية تهمل مسألة القوى الغامضة والمتوحشة الكامنة في أعماق الإنسان. فالقوى الهائجة اللاعقلانية تربض أيضاً في أعماق الإنسان. وإذا ما أفلتت من عقالها حرقت الأخضر واليابس كما حصل مع المغامرة النازية مثلاً...

العلوم التي تشكلت مع الحداثة ورافقت توسع البورجوازيين الفاتحين ونموّهم. ثم تبعهم فيما بعد على نفس الخط ممثلو الاقتصاد الليبرالي على المستوى العالمي.

نحن نعرف في أي منعطف تاريخي قصير، وتحت تأثير أية ضغوط كبرى لإيديولوجيا التنمية/سوء التنمية، عالم حر/عالم شيوعي/عالم ثالث، راحت هذه المستجدات الثلاثة تدخل إلى ساحة الثقافات غير الأوروبية، أي الثقافات المحكومة من قبل الديانات الأخرى. لقد دخلت الظاهرة الثورية والظاهرة القومية والفرضية التي تقول بأن الإنسان كائن عقلاني بشكل متسرع وضمن ظروف صعبة للغاية إلى البلدان الإسلامية(*). ويلزمنا هنا أن يظهر ماكس فيبر جديد لكي يستطيع أن يشرح لنا حقيقة ما حصل في هذه المجتمعات طيلة الثلاثين أو الأربعين عاماً الماضية. وأقصد بذلك ماكس فيبر المزوَّد بكل المناقشات الفلسفية والسوسيولوجية التي أدت إلى توليد نظريته المشهورة عن علاقة البروتستانتية بانطلاقة أوروبا الحديثة. وهي علاقة السبب بالنتيجة بحسب رأيه. ينبغي على ماكس فيبر الجديد هذا أن يحلّل لنا، ضمن منظور تاريخي وأنتربولوجي أكثر اتساعاً وأفضل توثيقاً، تلك العلاقات الكائنة بين الظاهرة الدينية من جهة/وبين مقتضيات التنمية وضروراتها من جهة أخرى. أقصد التنمية طبقاً للنموذجين المتنافسين طيلة الحرب الباردة (١٩٤٥ ـ ١٩٨٩): نموذج «الاشتراكية العلمية»، ونموذج الرأسمالية الليبرالية. وأقصد الظاهرة الدينية هنا بصفتها مصدراً للتربية الفكرية المثالية وأداة لتوليد التاريخ أو إنتاجه. إن الحداثة المادية كما العقلية كانت قد هيمنت عليها لزمن طويل إرادات القوة للقوتين الأعظم. وإذا كانت هذه الحداثة قد بُلورت واستُمِلكت بشكل جيد وصحيح في أماكن ولادتها الأساسية(**) وتطورها المتواصل (أي أوروبا الغربية) فإنها لم تُبْلور ولم تُسْتَملك حتى الآن بشكل صحيح

(*) من هنا سبب فشل الحداثة أو الارتداد عليها من قبل الحركات الأصولية الحالية. أما المرجع الذي يشير إليه أركون لماكس فيبر فهو التالي:

- Max Weber: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1964.

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، باريس (الترجمة الفرنسية) ١٩٦٤.

(**) لا أحد يستطيع أن ينكر أن الحداثة قد نجحت في أوروبا، أي في مكان ولادتها الأساسية، وفشلت عندنا، أي في أماكن استيرادها. وربما كان السبب هو أنها حظيت بنموّ طبيعي ومتدرج في أوروبا، نموّ استمر على مدار ثلاثة قرون. أما عندنا فقد أردنا استيرادها وزرعها خلال ثلاثين أو أربعين سنة فقط! أي خلال فترة قصيرة جداً. وبما أن حرق المراحل لم ينجح، فقد حصلت انتكاسة أو ردة على الحداثة. وهذا ما نشهده حالياً.

أو مطابق من قبل التراثات الثقافية والدينية الأخرى. لم تُستملَك حتى الآن بشكل صحيح لكي تخصب في العمق هذه التراثات الثقافية أو لكي تخلّصها من رواسبها المزمنة أو العتيقة البالية. وضمن هذا المنظور التاريخي والفلسفي فإنه ليمكننا القول بأنه لا الفكر المسيحي ولا الحداثة ذات المزعم الكوني ارتفعا إلى مستوى الامتياز العالي الذي يوليه الرأي الشائع إلى الاستثناء الأوروبي فيما يخص طريقة تنظيمه للعلاقة بين الديني/والدنيوي. بل ولا يمكننا القول اليوم بأن الفلسفة الليبرالية الظافرة منذ انهيار المنافس الماركسي تحاول أن تعالج المآسي والفواجع المندلعة خارج أوروبا، بل وحتى داخل أوروبا ذاتها. فهذه الحداثة الظافرة تكتفي بتدبيج الخطابات الإنشائية عن شروط انتقالها إلى ما بعد الحداثة، تماماً كما كانت تفعل منذ القرن التاسع عشر عندما كانت تتحدث عن رسالتها في نقل التقدم والحضارة الإنسانية إلى المستعمرات(*)...

هكذا نفهم ضمن هذه الظروف كيف أن الفلسفة المعاصرة ترفض التفكير في الحقيقة بصفتها مؤصّلة أو قابلة للتأصيل أنطولوجياً، ومنطقياً، ومفهومياً. أو قل إنها تعترف بعجزها عن فعل ذلك، أو باستحالة ذلك عملياً. بل وأصبحت لا تتجرأ إلا بالكاد على الدفاع عن القول بأن الحقيقة لا تزال مسألة أساسية. وذلك لأن كل عمل علوم الإنسان والمجتمع ينحو باتجاه تفكيك جميع الأصول أو الأسس المستخدمة من قبل الأنظمة اللاهوتية والفلسفية في جميع التراثات الفكرية السابقة. (نقول هذا دون أن نتحدث عن الانقلابات التي يحدثها علم الأحياء أو البيولوجيا في تحديد الشخص البشري ذاته). وبالتالي فلا الاعتقاد ولا صيغته المصونة والمدافع عنها إلى أقصى حد (أي الإيمان) يمكنهما الزعم بالارتكاز على أصول راسخة لا تُناقَش ولا تمسّ كما فعلا بسهولة سابقاً: أي قبل الانتقال إلى ابستمولوجيا رافضة لكل فكر أصولي أو تأصيلي(**). وبالتالي فهي تابعة بالضرورة

(*) هنا يدين أركون أنانية الغرب ولامبالاته بمصير الشعوب الأخرى. فبما أن شعوبه تتمتع بحياة الاستهلاك والنعيم المادي، فإنه ينسى أن هناك شعوباً تعاني من الحروب الأهلية والبؤس والمرض والجوع. وقد كان من المتوقع أن تكون الحضارة الغربية أكثر إنسانية، ولكن يبدو أن الإنسان هو الإنسان، وأن الطبيعة البشرية لا تتغير بسهولة. وعلى أي حال فإن التقدم الأخلاقي في هذه الحضارة ليس على مستوى التقدم العلمي أو التكنولوجي أو الطبي، إلخ....

(**) هنا يصل أركون إلى نقطة أساسية أو حاسمة من بحثه. فهو يريد أن يقول بكل بساطة إن تأصيل الأصول أصبحت عملية مستحيلة الآن (من هنا عنوان الكتاب). بل إن كل =

لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا في عصر انحلال الأصول أو تفكّكها، أو في عصر نسبية القيّم، أو ذاتيّة التأويلات والتفسيرات(*). وكل هذه الأشياء تشكل إكراهات قسرية توجّه الفكر نحو إنتاج التفسيرات والأفكار والنظريات القابلة للرمي كما تُرْمَى الأشياء المستهلكة في المزابل. فهي لا تدوم أكثر من ديمومة أغلبية سياسية معينة تصل إلى السلطة عن طريق التصويت أو السيادة الشعبية. وهذه السيادة هي نفسها متقلّبة، متغيرة، بحسب تطلّب أهواء اللحظة ونزواتها. كما أنها تدلي بصوتها طبقاً لهذه النزوات. وعلى الرغم من ذلك فإنهم، أي الغربيين المسيطرين، يأمرون الشعوب النامية والثقافات المتخلفة باعتناق هذه الديمقراطية التمثيلية الليبرالية الانتخابية. نقول ذلك على الرغم من أنها تجتاز أزمة خطيرة في المشروعية. وهي أزمة تؤثر على كل مجالات الاعتقاد ومستوياته. الناس يؤمنون بما يمشي ويثبت فعاليته: أي بما يعطي كل النتائج المنتظرة في الفترة الزمنية المُبَرْمَجة. وقد أصبح هذا الاعتقاد البراغماتي يغزو أكثر فأكثر زوايا الإيمان الأكثر عمقاً وسرية. ما انفكت الذات تشهد تفككاً وانحلالاً متواصلاً منذ فترة من الزمن. فهل يمكن لنا أن نقاوم هذا التفكك والانحلال عن طريق ما يعيد بعض علماء الاجتماع تحديده من خلال المصطلح العتيق: التصوف (أو التنسّك الروحاني والتُّقى والزهد)؟ سوف نقدم هنا تحديداً برنامجياً للتصوف. وإذا ما أُخذ هذا التحديد بعين الاعتبار فإنه سيعيد توزيع المهام العاجلة ويقلب أولوياتها في كل برامج البحوث الخاصة بالعلوم الاجتماعية. كما أنه سيخلع تجذيراً راديكالياً أكثر متانة على تركيباتها النظرية (أو على نظرياتها). يقول التحديد:

- الفكر الحديث مشغول ليس بتأصيل الأصول وإنما بتفكيكها... فالمهمة المطروحة علينا هي تفكيك أصول كل الأنظمة اللاهوتية والفلسفية السابقة. ولكن الأصولي يعتقد أن أصول دينه أو تراثه ليست بشرية، وإنما هي إلهية. وبالتالي فهي صالحة لكل زمان ومكان ولا يمكن تغييرها أو تعديلها بأي شكل. وهنا يصطدم الأصولي المُسْتلَب ذهنياً بالواقع. فالحياة متغيرة، متطورة، والأصول ثابتة. ولهذا السبب يكون الصدام مروعاً حقاً...

(*) الابستمولوجيا المعاصرة أو فلسفة العلوم لم تعد تعتقد بإمكانية تأصيل العقل أو الحقيقة بشكل نهائي. والدليل على ذلك أن الحقيقة تتغير، والعقل يتطور من عصر إلى آخر. ولكن هناك بعض الفلاسفة ممن يؤمنون بإمكانية تأصيل العقل من جديد، وذلك عن طريق العودة إلى كانط وتجديد الكانطية. من بين هؤلاء كارل أتو آبل، زميل هابرماس ومعاصره (Karl Otto Apel).

«إن التصوف (أو التنسُّك والزهد) يعمل بصبر وفي كل حالاته وعصوره واتساعه، على تآكل أو حتّ النظام المرجعي. فهو لا يستدعي الله في كل مخلوق إلا لكي يفني الواحد في الآخر، وذلك فقط لمصلحة ذات أُعيد إليها الاعتبار أخيراً... وينبغي علينا أن نقرأ في كل حركة صوفية الذروة التي يتفكّك فيها المقدس وينحلّ: أي المحلّ الذي ينطفىء فيه مبدأ الادخار. نقصد المحل الذي تكون فيه العلاقة مع الإلهي ومع المؤسسة التي تزعم بأنها تعلنه إلى العالم قادرة على أن تعطيه مكانته الخاصة: أي الخطيئة أو لؤلؤة النجاة» (د. فيدال. من كتاب التفكير في اللات. مصدر مذكور سابقاً، ص ١٣١).

بقي علينا في هذه الدراسة أن نتفحص إمكانية انبثاق «ذات معاد إليها الاعتبار أخيراً». فهذه الإمكانية ليست مؤكدة بشكل يقينيّ أو مسبق. ولكن إذا ما كان الجواب إيجابياً، فإنه ينبغي علينا أن نتحقق من صحة أو متانة الطرق المفتوحة أمامنا ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين. أقصد الطرق الخاصة بتشكيل مثل هذه الذات. وكما هي العادة دائماً، فإنه ينبغي علينا أن نقيّم حجم التأخر أو التفاوتات التاريخية التي لا تزال تؤخر في السياقات الإسلامية إمكانية المساهمة الكاملة في إنجاز هذا العمل الشمولي الخاص بتأهيل الذات وذلك انطلاقاً من التضامنات التاريخية التي تفرضها الظاهرة الإسلامية في تجلياتها الحالية.

هل يمكن التوصل إلى ذات إنسانية معاد إليها الاعتبار أخيراً؟

من الواضح بعد كل التحليلات التي أجريناها سابقاً، أن المعتقد الديني، حتى بصيغته الإيمانية كبحث روحي عن الإلهي، لا ينجو من ثقل التاريخية(*) ومختلف الإكراهات التي تشرط منشأ الذات الإنسانية ونموها وازدهارها. وقد وصلنا الآن لأول مرة في تاريخ الفكر إلى المرحلة التالية: وهي أن الذات أصبحت قادرة على نزع الأسطرة والأدلجة والأقنعة عن كل أنماط ومستويات المعتقد(**). وهي أشياء

(*) هذا ما لا يستطيع المؤمن التقليدي أن يفهمه أو أن يعترف به. فهو يعتقد أن الإيمان أو المعتقد الديني تشكل خارج التاريخ أو فوق التاريخ. ولا يمكن بالتالي أن يتأثر بضغوط الحياة اليومية أو الظروف الاجتماعية. ولكن التجربة أثبتت أنه مهما علا وسما مشروطٌ بالتاريخ، وأنه ابن لحظة تاريخية معينة.

(**) لأول مرة في تاريخ الفكر أصبح الإنسان قادراً على التمييز بين الأسطورة/والحقيقة، أو =

كانت تضعه تحت وصايات مراتبية هرمية بل واستلابية لحريته النقدية. وهذا ما يجعلنا نفهم معنى التحدث عن ذات معاد إليها الاعتبار أخيراً. وهذه «الأخيراً» ينبغي ألا تخدعنا. فهي لا تعبّر عن الابتهاج أو التهلّل بأمل طالما تعلّقت به قلوب البشر، وطالما خاب وكُذّب وتمزق، ثم توصلنا إليه نحن أخيراً أو توهمنا أننا توصلنا وحققنا الأمنية التي عجزت القرون السابقة عن تحقيقها! وهكذا نتوهم أننا توصلنا إلى تحقيقه كلياً ونهائياً... لا. إن العقل التفكيكي الذي نستخدمه هنا لا يمكنه أن يسقط في مثل هذه الأحلام الساذجة: أي انتظار ظهور مسيح جديد أو مهديّ جديد(*). وإنما كل ما نقصده من تحليلاتنا السابقة هو ما يلي: قياس حجم الضياع الطويل، والتعريجات العديدة، والخديعات، والإحباطات، ثم المصابرة والمثابرة والنجاحات المؤقتة العابرة، والحلول الوهمية التي شهدها العقل البشري على مدار مساره الطويل. ولكن ينبغي أن نذكر أيضاً الفتوحات الحاسمة التي حقّقها هذا العقل لكي يتخلّص من القيود أو الأغلال التي صنعها بنفسه في كل مرة (أو سجن نفسه داخلها في كل مرة). فنحن تعلّمنا كثيراً مما سبق. وأخذنا دروساً وعبراً من التكذيبات أو التفنيدات التي وجّهها التاريخ إلى يقينيّات الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية، وكذلك إلى السيادة العنجهية لعقل التنوير(**). فالإنسان المعاصر الذي يجد نفسه في خضم القوى المتناقضة التي تضجّ بها العولمة أصبح يشعر بتواضع أكثر وحذر أكبر أمام المهمة الأكثر خطورة اليوم من أي وقت مضى. وأقصد بها مهمة تحديد مكانة الذات وما يؤهلها لأن تحتلها فعلياً.

= بين الواقع/ والخيال. أما في السابق، أي قبل عصر العلم، فكان يخلط بينهما. يضاف إلى ذلك أننا أصبحنا قادرين على تفكيك كل المعتقدات البشرية السابقة وتبيان الترابط بين إرادات القوة فيها/ وبين ما هو روحاني، حر، تنزيهي. باختصار أصبحنا قادرين على تعريتها...

(*) الفكر الأسطوري هو وحده الذي يعتقد بإمكانية ظهور مهدي جديد يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً... وهذا الفكر اخترق كل الثقافات وكل الأديان. فالناس يعزّون أنفسهم به عن واقعهم المزري الحالي. والإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل.

(**) تعرض عقل التنوير للاستخدامات الإيديولوجية أو للانحرافات مثلما تعرض العقل الديني قبله للشيء ذاته. ولذلك قامت مدرسة فرانكفورت بنقده بعد الحرب العالمية الثانية. ولكنها فرّقت بين الجانب الإيجابي والتحريري من عقل التنوير/ وبين الجانب الانتهازي، الحسابي، البارد. فعقل التنوير استُخدم أيضاً للهيمنة على الشعوب الأخرى من قبل الطبقة البورجوازية أو الرأسمالية المسيطرة.

فأنْ نكون فقط مجرد وسطاء لهذا التأهيل، فإن هذا يعني إحالتنا إلى المكانة المعروفة: خليفة الله في الأرض، مع كل المشاكل الخاصة بهذا الوضع والتي لم تُحلّ بعد. وإذا ما نصّبنا أنفسنا بشكل ذاتي كوكلاء مسؤولين عن هذا التأهيل لاحتلال هذه المكانة، فإننا نسقط عندئذ في انحرافات حداثة تعلن عن موتها الخاص، في الوقت الذي تصرّح فيه بأنها لا تزال في مرحلة عدم الاكتمال(*).

إنه لصحيحٌ القول بأننا نجد أنفسنا الآن في بداية مسار جديد يختلف عن المسارين السابقين اللذين سيطرا على البشرية ولا يزالان يسيطران حتى الآن. أقصد المسار الذي يسيطر على أتباع العقل الديني التقليدي، والمسار الذي يسيطر على أتباع العقل الذي تعتزّ به حداثة العصر الكلاسيكي. ولكن كلاً من هذين العقلين يعوّض عن ضعف متانته الفكرية والعلمية بواسطة ثقلهما السياسي، وبخاصة بعد انهيار الإيديولوجيا الشيوعية(**). أسمح لنفسي بأن أحيل القارىء هنا إلى دراستي: «الإسلام المعاصر أم تراثه والعولمة». وهي منشورة في كتابي: قضايا في نقد العقل الديني، بيروت، ١٩٩٨. لنحاول أن نهتمّ هنا بموضوع الذات الإنسانية التي هي في طور الانبثاق أو التشكّل الآن. إن الطرق التي اتبعتها الفلسفة الليبرالية الأمريكية (على يد شارل تايلور، وماك أنتير، وريتشارد رورتي، وجون راولس) لا يمكنها أن تساهم في تأهيل (أو تكوين) ذات إنسانية

(*) يورغين هابرماس يصرّح بأن الحداثة مشروع لم يكتمل. وأنه لا ينبغي القضاء عليها وإنما إكمالها. وأما فلاسفة ما بعد الحداثة كفوكو ودبلوز مثلاً فكانوا يعتقدون بأن الحداثة انتهت بعد تجربة الفاشية والنازية وهيروشيما والاستعمار، وأنه ينبغي الخروج منها أو التخلّي عنها. ولكن هابرماس يتهمهم بالعدمية والفوضوية واللاعقلانية. ففي رأيه أنه ينبغي الاعتراف بالجوانب الإيجابية للحداثة وليس فقط بسلبياتها. وأهم إيجابياتها دولة الحق والقانون.

(**) بمعنى أن العقل الديني مدعوم من قبل الأصوليين من كل الفئات، والعقل الحديث الكلاسيكي مدعوم من قبل القوى الغربية الجبارة. وأما عقل ما بعد الحداثة (أو العقل الاستطلاعي الذي يريد أن ينبثق بحسب مصطلح أركون) فلا يزال جديداً ولم يشكل بعد قاعدته السوسيولوجية. وأما أسماء الفلاسفة الأميركان الذين يشير إليهم أركون فهي التالية:

(Ch. Taylor, McIntyre, R. Rorty, J. Rawls)

وهم الذين يسيطرون الآن على الساحة الثقافية الأميركية فيما يخص موضوع نقد الحداثة وإيجاد مخرج لأزمة الحداثة. وقد وصل تأثيرهم إلى فرنسا وعموم أوروبا. . .

جديدة إلا إذا قبل أصحابها بدمج ما أدعوه بنقد العقل المهيمن في تفكيرهم ودراساتهم. فهؤلاء الفلاسفة يتحدثون من داخل مجتمع أميركا الشمالية وتاريخها وبخاصة الولايات المتحدة الأميركية. وبالتالي فلا يأخذون بعين الاعتبار مسألة التأثيرات، بل وحتى الانحرافات الإيديولوجية، التي يفرضها على الفكر الموقع المهيمن للقوة العالمية الأولى(*). وإذا لم يأخذوا بعين الاعتبار هذه النقطة فإنهم يقوّون المشروعية السياسية لمقاومة كل المجتمعات والثقافات البشرية المهمّشة في بقية أنحاء العالم. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يعوّض «الجهاد» الإسلامي بواسطة المشروعية السياسية لنضاله عن التخلّف العقائدي للاهوته(**). وهذه النقطة الأساسية للعولمة الجارية حالياً تقودنا إلى طرح مسألة العنف التي ينطوي عليها البحث الجديد الذي يريد تشكيل ذات إنسانية للمستقبل.

العنف، التقديس، الحقيقة

إن هذا الموضوع الغني الذي تحدده هذه القوى الثلاث ذات الأهمية الأنتربولوجية، ما انفكّ يلاحقني ويستحوذ على اهتمامي منذ الحرب الأهلية الأولى للجزائر. وهي الحرب التي سميت رسمياً بحرب التحرير الوطنية. إني لا أتحدث عن هذه الحرب الأهلية الأولى بعد انتهاء كل شيء، وذلك لأن هناك حرباً أهلية ثانية ما انفكت تمزق الجزائر منذ عام ١٩٩٢ وحتى اليوم. كنت في الخمسينات طالباً شاباً في الجزائر ثم في باريس. وقد عشت حرب التحرير وأنا أفكر فيها وكأنها حرب أهلية تجري بين سكان خاضعين كما في كل الأمكنة وكل

(*) هذا هو النقد الذي يوجهه أركون إلى كبار فلاسفة أميركا. وهو ذات النقد الذي يوجهه عموماً إلى فلاسفة أوروبا والعقل المهيمن للغرب. فالغرب يسيطر على العالم الآن، وبالتالي فهو في موقع المهيمن. والآخرون يشعرون بوطأة هذه الهيمنة. وبالتالي فإذا لم يأخذ فلاسفة أميركا الطليعيون هذه النقطة بعين الاعتبار فإن الحل الذي سيتوصلون إليه سيظل ناقصاً أو غير مقنع للجميع. إن مهمة الفيلسوف الأولى هي نقد نفسه وقومه وأمته قبل نقد الآخرين... وبعد أن يفعل ذلك ينال مصداقيته في نظر الجميع...

(**) يميّز أركون مرة أخرى بين المشروعية السياسية للحركات الأصولية/وبين التخلف الفكري أو العقائدي للنظام اللاهوتي الأصولي. وهنا بالضبط تكمن نقطة التناقض الحادة في المشروع الأصولي. فهو يبدو أحياناً وكأنه مشروع سياسياً، ولكنه متخلف جداً من الناحية الفكرية أو اللاهوتية. وقد ابتدأ ينفجر على نفسه في إيران لهذا السبب. وهذه بداية التحرير...

الأزمنة لمثلث القوى التي لم يستطع الإنسان المناضل، من أجل تحرره، أن يسيطر عليها أبداً. قصدت قوى: العنف، والتقديس، والحقيقة. وضمن هذا المنظور الأنتربولوجي(*) والفلسفي الواسع فإن تحرير أغلبية الشعب الجزائري الواقع ضحية التمييز السياسي كان يمثل شرطاً ضرورياً ولكن ليس كافياً من أجل العمل مع شعوب أخرى من أجل تحرير آخر أكثر أهمية وحسماً(**). كان استخدام الإسلام آنذاك من أجل خلع المشروعية على النضال العسكري والسياسي أقل إلحاحاً مما هو عليه الحال اليوم. والسبب هو أن الإيديولوجيا الشيوعية كانت هي السائدة والواحدة آنذاك. وكانت ترفع شعار تحرير جميع الشعوب المقموعة من قبل الرأسمالية البورجوازية. وكانت تقدم أيضاً أفكاراً أكثر «حداثة» أو أكثر تلاؤماً مع مكافحة الموضوعاتية العلمانوية والرجعية للخطاب الاستعماري. ولكن انخراطي في خط الدراسات الإسلامية كان يوجّهني نحو نقد كلا الخطابين السائدين في الساحة، لأنهما يطمسان بنفس الدرجة الرهانات الأكثر أهمية وحسماً ليس فقط بالنسبة للجزائر والمغرب الكبير والعالم العربي آنذاك، وإنما أيضاً بالنسبة لفرنسا التي شهدت الثورة الفرنسية الكبرى والتي تتمتع بتراث ثقافي غني ونقد فلسفي ممتاز. وعندما تحالفت فرنسا مع إسرائيل وإنكلترا «لمعاقبة» جمال عبد الناصر عام ١٩٥٦، فإن فكرة إمكانية اندلاع الحرب بين الأديان الثلاثة فرضت نفسها عليّ بقوة أكثر مما سبق(***). أقصد الحرب المختبئة وراء شعارات الخطاب الكولونيالي

(*) هنا يقدم أركون بعض جوانب سيرته الذاتية والفكرية. وهو يعتقد أنه لا يخلو أي مجتمع بشري من الجدلية الكائنة بين هذه القوى الثلاث: أي العنف، والتقديس، والحقيقة. وبالتالي فالمسألة لا تخص الإسلام والمسلمين فقط، وإنما هي ظاهرة أنتربولوجية، أي إنسانية تشمل جميع المجتمعات أياً تكن.

(**) كثيراً ما يتحدث أركون عن التحرير الثاني للمغرب الكبير أو للمجتمعات الإسلامية والعربية بشكل عام. فالتحرير الأول كان من الاستعمار، وأما التحرير الثاني الذي لم يحصل بعد فهو من التخلف والجهل وسوء التنمية والفقر. والتحرير الثاني فكري أيضاً، وبالدرجة الأولى. إنه يعني التحرر من القراءة التقليدية للتراث الديني/ والدخول في مرحلة القراءة الجديدة لذات التراث الديني. فإذا لم يتغير فهمنا جذرياً لتراثنا فلا أمل في الحل أو في الخلاص.

(***) هنا نفهم لأول مرة سبب تركيز أركون على نقد الأنظمة اللاهوتية التقليدية السائدة في الأديان الثلاثة: يهودية، مسيحية، إسلام. فهذه الأنظمة اللاهوتية مليئة بالأحكام المسبقة والسلبية عن بعضها البعض، وبالتالي فهي تؤدي إلى الصدامات والحروب لا محالة. يكفي أن نسمع ولو للحظة ما يقوله اليهودي الأصولي عن المسيحي أو المسلم، أو ما =

السائد ضمن سياق الحرب الباردة. وعندئذ ابتدأت أتحدث لأول مرة عن الأنظمة اللاهوتية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلامية. واعتبرتها بمثابة ثلاثة أنظمة ثقافية من الاستبعاد أو النَّبْذ المتبادل. وفي ذات الوقت كنت أخشى من اختفاء التعددية الطائفية والعرقية ـ الثقافية في المجتمعات المغاربية بشكل خاص(*). وكنت قد ابتدأت بحوثي آنذاك عن «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي». وهو تيار فكري وعقلاني ساد منطقة إيران ـ العراق في العصر البويهي. واكتشفت عندئذ أهمية الدور الإيجابي الذي لا يعوَّض والذي تلعبه مثل هذه التعددية. فهي التي تؤمِّن الأطر الاجتماعية الضرورية من أجل نشر هذه الثقافة الإنسانية والعقلانية المنفتحة(**).

إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي فرض نفسه عليّ ليس من خلال دراستي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وإنما من خلال تجربتي الشخصية وتضامناتي الثقافية والفكرية التي حيكت خيوطها عبر الصراعات الحامية التي جرت بين الضفتين الشمالية ـ الغربية/والجنوبية ـ الشرقية للمتوسط، وذلك منذ ظهور الإسلام. ولكن مع استمرارية الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي الذي لا ينتهي، ومع اندلاع الحرب الأهلية الثانية للجزائر، فإنه بدا لي أن دراسة المثلث (عنف، تقديس، حقيقة) هي الطريق الأفضل للقيام بتاريخ تفكيكي للفكر داخل الفضاء الجغرافي ـ الثقافي المتوسطي. وذلك لأن هذه

- يقوله المسلم عن الاثنين معاً... وهي أحكام لاهوتية مسبقة ومرسّخة على مدار القرون. من هنا خطورتها وصعوبة مقاومتها أو زحزحتها...

(*) ما يعتبره أركون نعمة (أي التعددية الدينية والمذهبية في المجتمع) يعتبره الإيديولوجيون العرب والأصوليون الإسلامويون نقمة ينبغي استئصالها!... هنا يكمن الفرق بين الفكر الليبرالي التعددي المنفتح/والفكر التقليدي الدوغمائي الذي يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لوحده. من الواضح أنه إذا لم يتم الاعتراف بالتعددية الروحية والدينية (خصوصاً في المشرق العربي) فإنه لا يمكن الاعتراف بالتعددية السياسية يوماً ما. وسوف نظل مسجونين داخل فكرة الفرقة الناجية...

(**) بعد سقوط الشيوعية والحزب الواحد والأوحد، أخذ العالم كله يسير في اتجاه تبنّي قيم التعددية الفكرية والسياسية. فلا أحد يستطيع أن يزعم بأنه يمتلك الحقيقة بشكل مسبق. فالآخرون أيضاً لهم نصيبهم من الحقيقة. وإلاّ لكان العالم كله قد اكتُسِح من قبل دين واحد. ولكننا نعلم أن هناك عدة أديان في العالم: كالبوذية، والهندوسية، والإسلام، والمسيحية، واليهودية، إلخ... ومن غير المعقول أن يكون أبناء كل الأديان الأخرى على ضلال ونحن وحدنا على حق...

الدراسة تتيح لنا أن نقوم بنقد جذري للظاهرة الدينية، ثم للظاهرة السياسية المُعَلْمنة التي حلّت محلها في أوروبا(*). وفي ذات الوقت فإننا نقوم بأشكَلة أكثر عمقاً وأكثر راديكالية من الناحية النقدية لمسألة الذات وإعادة الاعتبار إليها في تجذّراتها البيئوية، والتاريخية، والثقافية، وفي مهمتها كشاهد وعامل على تجسيد أو تحيين المطلق والمتعالي بصفتهما نداءً حاراً لتجاوز الحقائق المؤسّسة والمؤسِّسة(**).

بعد انعقاد المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني راح المسيحيون واليهود والمسلمون يكثرون من لقاءاتهم وحواراتهم، من أجل التخفيف من حدة الآثار الكارثية لصراعاتهم القديمة والحديثة. وكنت أنا شخصياً أحد المساهمين في هذه اللقاءات والحوارات الهادفة إلى تجاوز الصراعات والخلافات، عن طريق التواصل والحوار والشرح والإيضاح. ولكن منذ عام (١٩٧٠) كنت قد حددت بوضوح شروط إمكانية ليس الحوار بين دينين أو ثلاثة أديان حيث ينغلق كل طرف في الدفاع التبجيلي عن التعاليم الجميلة لدينه الخاص(***)، وإنما شروط الدراسة

(*) في الواقع أن مشروع أركون منذ البداية كان يهدف إلى «نقد العقل الإسلامي» والعقل الغربي المهيمن (أي عقل الحداثة أو تجربة الحداثة). ولا يزال مستمراً على نفس الخط حتى الآن. نقول ذلك ونحن نعلم أن موضوع نقد الحداثة، أو بالأحرى نقد انحرافات الحداثة، يشكل الآن أهم موضوع فلسفي في الغرب الأوروبي والأميركي (أنظر آلان تورين وكتابه: «نقد الحداثة»، وانظر أيضاً أبحاث هابرماس في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة...).
كتتمة للهامش السابق نقول بأن كتاب هابرماس يحمل العنوان التالي:
- Jürgen Habermas: *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.

(**) من الواضح أن أركون يتجه أكثر فأكثر نحو الحل الصوفي على المستوى الروحي: أي الصوفية كانعتاق للروح من أسرها، من أسر كل القيود. فبما أننا سنموت في نهاية المطاف، فليكن هذا الموت لحظة رائعة، لحظة الانعتاق والتحرير، لحظة الخلاص الأبدي، لحظة الاتحاد بالمطلق، مطلق الله... (أو على الأقل هذا هو تفسيري الشخصي لكلامه).

(***) في الحوارات الإسلامية ـ المسيحية العديدة التي كان يحضرها أركون كان يصطدم دائماً باللغة الامتثالية المعروفة التي تنتهي بتبويس اللحى والذقون ولا تنتهي إلى أي حل فعلي أو مصارحة حقيقية. فكل طرف يعدّد تعاليم دينه الدوغمائية المكرورة منذ مئات السنين، في حين أن الحل يكمن في تفكيك هذه التعاليم بالذات! وبالتالي فلا حل إلا في الخروج من أسر المواقع التقليدية التي تشبه السجون، واكتشاف أفق روحي وفكري آخر أكثر اتساعاً وحرية...

الفكرية والعلمية والروحية المتضامنة مع التراثات التوحيدية الثلاثة فيما وراء كل إكراهات الأرثوذكسيات القديمة أو الجديدة(١٠).

لا أستطيع أن أقول أكثر من ذلك عن العلاقات العميقة والدائمة والمتكررة التي نُسِجت خيوطها في الثقافات الدينية والثقافة الحديثة بين الأقطاب الثلاثة للمثلث: عنف، تقديس، حقيقة مطلقة. والواقع أن هذا المثلث يشكل موضوع كتاب كنت أحمله في داخلي منذ زمن طويل. فعسى أن أمتلك الوقت والقوة الكافية لإنهائه.

هوامش البحث (هوامش المؤلف)

(١) إن مفهوم الظاهرة الإسلامية الذي طالما استخدمته في السابق يتيح لنا أن نبلور بشكل أفضل، وفي آن معاً، مفهوم الظاهرة القرآنية من جهة، ثم التمييز بين الإسلام كذروة دينية/ والإسلام كمجموعة من العوامل الحاسمة والمؤثرة على التطور التاريخي العام للمجتمعات البشرية التي اعتنقت هذا الدين من جهة أخرى.

(٢) هذه الملاحظة قد تبدو متطرفة، بل وحتى جدالية هجومية. ولكن لو أن الوقت يتاح لي لأثبّت مع كل الوثائق والبراهين الضرورية حجم المسافة التي تفصل بين الإشكاليات والمنهجيات المهيمنة على إنتاج البحّاثة المسلمين فيما يخص دراسة النصوص التأسيسية، ثم النصوص التأويلية المتفرعة عنها، وبين ما هو مطلوب علمياً ومنهجياً. أقول ذلك وأنا أفكر بأعمال محمد طالبي، وهشام جعيط، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، ورضوان السيد، ومحمد عابد الجابري، وناصيف نصار، وأحمد بيضون، وفؤاد زكريا، إلخ... وأما رجال الدين (أو العلماء) الذين يشرفون على شؤون الأرثوذكسية السنية والأرثوذكسية الشيعية فإني أصنّفهم في فئة خاصة. وحتى أنا فلا أزعم بأني قد ذهبت بعمليات التفكيك إلى مداها الأخير. أقصد تفكيك القرآن بكلا وجهيه، الوجه الشفهي، والنص المودع كتابةً في المدوّنة الرسمية المغلقة. ولكني أعتقد بأني شققْتُ بعض الطرق، ونصبت بعض المعالم والصوى، وحدّدت بعض البرامج، وفتحت بعض المنظورات التي تستحق أن تُنَاقَش، وتُكمَّل وتُطَبَّق من قبل الشباب الباحثين الذين سيجيئون بعدي. أما عبد المجيد الشرفي فله الحظ في أنه يمتلك حوله بعض الشباب الباحثين الذي نعلّق عليهم الآمال في الانخراط ببحث جاد محرَّر من المحرمات والتابوات وقيود الرقابة الذاتية والممنوعات الرهيبة التي يفرضها علينا الضغط السوسيولوجي للمجتمع، والأرثوذكسيات الرسمية للدولة في آن معاً. وفيما يخص دراسة القرآن فإنه يمكن للقارىء أن يطلع على ما قلته عنها في الفصل الأول من هذا الكتاب. ولكن بعد الانتهاء من القرآن يبقى علينا أن نشرع في الدراسة التفكيكية أو التحليلية لمجموعات الحديث الضخمة، السنّية كما الشيعية. وكذلك ينبغي علينا تفكيك مجموعات النصوص «المؤسِّسة» للمذاهب الفقهية.

(٣) أنظر مثلاً حلقة من حياتي الشخصية كنت قد تحدثت عنها في مقال بعنوان: «مع مولود معمري في تاوريرت ـ ميمون»، مجلة أوال، ١٩٩١.

M. Arkoun: *Avec Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun*, in *Awal*, 1991.

(٤) حول هذا المفهوم أنظر دراستي: «مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي». منشورة في كتاب جماعي بعنوان: التأويل. تكريم لكلود جيفري، منشورات لوسيرف، ١٩٩٢.

- M. Arkoun: *Le Concept de Sociétés du Livre-livre*, in Interpréter, Hommage à Cl. Geffré. Le Cerf, 1992.

(٥) من أجل الاطلاع على الإحصائيات الدقيقة لتكرُّر هذه الكلمات في التصنيفات الثلاثة أنظر كتاب ن. روبنسون: اكتشاف القرآن، لندن، ١٩٩٦.

- N. Robinson: *Discovering the Qur'an*, London, 1996.

(٦) أستعيد هنا ترجمة كانت جاكلين شابي قد اختارتها كعنوان لكتابها الأخير الذي يقدم قراءة تاريخية محضة وتزامنية لمجموعة نصية معينة. وقد عالجتها كمجموعة من العبارات المثبّتة في نصوص لا تزال مستمرة في تسميتها بالقرآن. لا أستطيع أن أناقش هنا المشاكل العديدة المتعلقة بهذه الترجمة الخصبة جداً من الناحية التفسيرية. وكنت أود لو أملك الوقت الكافي لمناقشتها من أجل إعادة تحديد الاعتقاد، وبالتالي تحديد مكانة الحقيقة الدينية، كما أحاول بلورتها في هذه الدراسة. أنظر إيضاحات جاكلين شابي الواردة في الهامش رقم ٦٤٥ من كتابها:

- *Jacqueline Chabbi:* Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet, Paris, Noêsis, 1997.

جاكلين شابي: رب القبائل. إسلام محمد. منشورات نويزيس، باريس، ١٩٩٧.

(٧) حول مفهوم الكتاب في القرآن، انظر التعريفات اللغوية والتاريخية المحضة التي تقدمها جاكلين شابي له، وذلك قبل الانتقال إلى أي تفحُّص لاهوتي لنفس المفهوم.

(٨) إن تطور الفكر اللاهوتي في البلدان البروتستانتية (وبخاصة في ألمانيا) ثم في البلدان الكاثوليكية منذ القرن التاسع عشر، يوضح بجلاء هذا التقسيم للمهام، ثم يوضح أيضاً المكانة الخاصة لعلم اللاهوت بصفته علماً معرفياً يحتل مكانة مهمة في المجال المسيحي كما بيّناه آنفاً.

(٩) أعتذر عن فرض هذه التحليلات المكثّفة والإشارات السريعة على قراء غير مطلعين على الجهاز المفهومي والمسارات الأساسية لتاريخ الفكر كما شرحتها الأبحاث الأخيرة الأكثر جدة. كنت قد كررت أكثر من مرة كلامي حول هذا الموضوع. وبالتالي فلن أعود إليه مرة أخرى مدفوعاً بالحرص البيداغوجي أو التربوي. ولكني ينبغي أن أعترف مرة أخرى بمديونية دراساتي وتحليلاتي للعقل الاستطلاعي الجديد (أو الذي هو في طور الانبثاق الآن). أعرف أيضاً بأني قد لا أُقرأ، ثم بالأخص قد لا تتلو دراساتي النظرية مناقشات وأبحاث تطبيقية ملائمة.

(١٠) أنظر فيما بعد الفصل الرابع.

الفصل الثالث
مفهوم الشخص في المأثور الإسلامي

«نلاحظ في المناقشة الأنتربولوجية الحديثة أن الجوانب الأخلاقية والجمالية لثقافة معينة وعناصرها التقييمية تُختَصر كلها في مصطلح واحد هو «روح الشعب أو مزاجه أو عبقريته». وأما جوانبها المعرفية والوجودية فيُعبَّر عنها بمصطلح «رؤيا للعالم». إن روح شعب ما ما هي إلا لهجته أو نبرته أو خصائصه أو نوعية حياته. إنها أسلوبه الأخلاقي أو الجمالي وكذلك مزاجه. إنها الموقف الضمني الذي يتخذه أعضاء الجماعة تجاه أنفسهم وتجاه العالم الذي تعكسه الحياة. وأما رؤياهم للعالم... فتحتوي على أكثر أفكارهم تفهماً أو إدراكاً للنظام والتنسيق (نظام العالم أو الأشياء)».

(كليفورد غيرتز) عالم أنتربولوجي

Cl. Geertz

مفهوم الإنسان بين التراث والحداثة

الأطر النظرية لطرح المشكلة

يمكننا القول بأن كل فئة اجتماعية معينة أو أمّة تشكل رؤياها الخاصة عما ندعوه في المصطلح الحديث بالشخص. وهذه الرؤيا تتجلى إما ضمنياً في العقائد والطقوس الجماعية والأعراف الموروثة، وإما صراحةً في المبادىء والأمثال وحكايات التأسيس البطولية والنصوص الدينية والأدبيات الفصحى الرسمية. أما فيما يخص المجتمعات التي لا كتابة لها فإن بيير بورديو كان قد بلور مصطلحاً لدراستها هو مصطلح الحسّ العملي(*) أو الغريزة العملية المباشرة والعفوية. فهذا

(*) كان بيير بورديو قد ألّف كتاباً بهذا العنوان ونشره عام ١٩٨٠. والكتاب هو حصيلة =

المصطلح يدل على الطابع المعاش والأهمية العملية، والتجريبية، وغير المكتوبة وغير التأملية «للقيم» والنواميس و «الرأسمال الرمزي»: أي لكل ما يؤسس وينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة، وكذلك مكانة التضامنات العفوية أو الآلية التي تربط بين جميع أعضاء الجماعة داخل المجتمع. إن الحسّ العملي المحدَّد على هذا النحو لا يتيح انبثاق الشخص الحر أو الفرد المستقل عن الجماعة. إنه لا يسمح بانبثاق الشخص النقدي أو حتى المنشقّ عن الجماعة أو الأمة ذات الطابع الديني.

من المهم والضروري أن نذكّر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع، وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في التراث الإسلامي. إن المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي ـ السياسي) والأنتربولوجي المحروث(*) من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جداً ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلّل. وهو يشمل حتى في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بالتراث المكتوب. بمعنى أنها مرتبطة بأنواع السلوك والمؤسسات والتضامنات (أو العصبيات) الخاصة بمرحلة الحسّ العملي من الوجود، أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة الدولة القومية الحديثة. وبالتالي فنحن مضطرون لأن نطرح هذا السؤال: أين يمكن القبض على الانبثاق التاريخي والتجلّيات القانونية والسياسية والثقافية للشخص البشري؟ ما هي المكانة التي تلقّاها الشخص البشري بعد خمسة عشر قرناً من التجارب السياسية والممارسات الفقهية والبلورات العقائدية اللاهوتية داخل ما سوف أحدّده تحت اسم التراث الإسلامي (بالمعنى الكبير لكلمة تراث، أي بالفرنسية (Tradition) وليس (tradition). هناك فرق في اللغة الفرنسية بين استخدام الحرف الكبير لا

- البحوث الميدانية التي أجراها في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. وهو يقصد بالحس العملي طريقتنا في التصرف كل يوم: أي تقريباً دون تفكير، أو بشكل عفوي، أو كرد فعل على الأحداث الجارية. وهذا الحس العملي موجود في المجتمعات المتحضرة كما المتخلفة، أو الحضارية والبدائية، وإن كان يتخذ في هذه الأخيرة أبعاداً واسعة. انظر:
- Pierre Bourdieu: *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.

(*) قلت المحروث وكان يمكن أن أقول المجبول بالظاهرة الإسلامية أو بالإسلام أو بالدين الإسلامي. وأركون يستخدم هذا التعبير للدلالة على المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام وتجذّر عميقاً، ثم للدلالة على أن هناك عوامل أخرى تؤثر عليها غير الدين.

الحرف الصغير (T, t). وهذا التمييز لا تعرفه اللغة العربية.

لماذا نتحدث عن التراث الإسلامي بالحرف الكبير لكلمة تراث بدلاً من التحدث عن الإسلام بكل بساطة؟ وكيف يمكننا تحديد هذا التراث بشكل أن يشمل كل التجليات التاريخية والسوسيولوجية للإسلام، وليس فقط أحد خطوطه أو اتجاهاته؟ فمن المعلوم أنهم يتحدثون عن التراث المستقيم أو الأرثوذكسي على طريقة «أهل السنّة والجماعة» بالنسبة للسنّيين، أو على طريقة «أهل العصمة والعدالة» بالنسبة للشيعيين الإماميين. ثم يقيمون التضاد بينهما وبين كل أنواع الإسلام الأخرى التي يعتبرونها مهرطقة، أو منحرفة، أو ضالة، أو مزوّرة(*). إن الإسلام ما هو إلا اسم مطبّق على كل المذاهب، أي على كل المدارس اللاهوتية والفقهية والتفسيرية وعلى كل الأقوام أو الشعوب التي تبنّت إحدى هذه المدارس أو المذاهب. بهذا المعنى فلا يوجد إسلام واحد، وإنما توجد «إسلامات» عديدة بتعدد الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام والتي تشاطر بعضها البعض ذاكرة تاريخية طويلة. وبالتالي فيمكننا أن نتحدث عن الإسلام الأندونيسي، والهندي، والتركي، والأوزبكي، والسنغالي، والإيراني، إلخ... وينبغي أن نقيّم وضع الشخص البشري بالقياس إلى كل واحد من هذه المجتمعات المختلفة. بمعنى أن التقييم ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الوضع المحلي السائد(**) في كل مجتمع، ثم تأثير التراث الإسلامي المشترك على الجميع. فاحترام الشخص البشري أو ترقيته أو حمايته، كلها أشياء تعتمد على هذين العاملين، وقل الأمر نفسه عن احتقاره أو اضطهاده أو ازدرائه.

إن التراث الإسلامي المشترك لدى جميع المسلمين، أياً تكن مرجعياتهم اللغوية

(*) من الواضح أن المنظور الواسع جداً الذي ينطلق منه أركون يشمل كل الطوائف والمذاهب الإسلامية دون استثناء. فعلى الرغم من الفروق الكائنة بينها إلا أنه توجد قواسم مشتركة واضحة جداً. وهي تعتقد أنها بعيدة جداً عن بعضها البعض نتيجة تناحراتها أو منافساتها التاريخية إلا أنها قريبة جداً من بعضها البعض على المستوى العميق أو الابستمولوجي. يضاف إلى ذلك أنها متساوية في نظر أركون.

(**) بمعنى أن هناك عادات وتقاليد محلية كانت سائدة في هذه المجتمعات قبل مجيء الإسلام ولم تنته كلياً بوجوده، وإنما بقيت منها بقايا هامة أحياناً. وهذا ما ننساه كثيراً عندما نتحدث عن المجتمعات «الإسلامية». ولذلك يضع أركون كلمة «الإسلامية» بين قوسين في معظم الأحيان، إن لم يكن في كلها. فهناك عوامل أخرى مؤثرة غير الإسلام...

والثقافية والتاريخية، يشتمل على ثلاثة أصول تأسيسية كبرى (أي أصول الدين وأصول الفقه). وهي إلزامية بالنسبة لكل مسلم. أولها القرآن، ثم الحديث النبوي الذي تضاف إليه تعاليم الأئمة الاثني عشر بالنسبة للشيعة الإمامية أو الأئمة السبعة بالنسبة للإسماعيلية. وثالث الأصول الإسلامية هو القانون الديني أو الشريعة. وهذه الشريعة مُتلقّاة أو مقبولة بمثابة التقنين القضائي أو الفقهي لأوامر الله ونواهيه. وقد تمّ هذا التقنين أو التدوين القانوني للشريعة بفضل العمل التقني الذي أنجزه اللاهوتيون الفقهاء والذي يدعى بالاجتهاد. إن هذه الأصول التأسيسية الثلاثة كانت قد بُلورِت نظرياً أثناء فترة التشكيل الأولى للفكر الإسلامي (أي الفترة الممتدة من عام ٦٦١م - إلى عام ٩٥٠م تقريباً)(*). وقد بُلورِت من خلال الترتيب الهرمي الذي ذكرته: أي القرآن أولاً، فالحديث ثانياً، فالشريعة ثالثاً. بمعنى آخر فإن كل النصوص، وكل التعاليم، وكل التشكيلات العقائدية المدوّنة في هذا التراث الكتابيّ المقدس تنتمي إلى فترة من التاريخ العام للفكر هي تلك التي تُدعَى عموماً بالفترة القروسطية. سوف نعود فيما بعد إلى المشاكل التي تطرحها علينا مسألة التحقيب الابستمولوجي للتاريخ العام للحضارات، بالصيغة التي كانت قد فُرِضت عليه من قبل التراث التأريخي الأوروبي منذ القرن السادس عشر(**). لنكتف الآن بتسجيل الملاحظة التالية: إن التراث المحدّد على هذا النحو يعتبر مثالياً ونموذجياً ومقدساً ولهذا السبب نكتبه بالحرف الكبير (أي Tradition وليس tradition). لماذا؟ لأنه حاول أن يفرض نفسه وهيمنته في كل مكان بصفته التراث الوحيد والأوحد. لقد تجاهل التراثات المحلية السابقة عليه، بل وحذفها كلياً عندما استطاع التوصل إلى ذلك لأنها تنتمي إلى المرحلة التي وصفها القرآن بالجاهلية. وكلمة الجاهلية تعني هنا حرفياً ما يلي: الوضع الذي كان الناس يجهلون فيه الدين الحق الذي حدّده الله

(*) هذان التاريخان (٦٦١ و٩٥٠) يشيران إلى الفترة التي تشكّلت فيها النصوص الإسلامية الأساسية، والأرثوذكسيتان السنية والشيعية. كتب الحديث والتاريخ والفقه تشكلت في تلك الفترة، وكذلك الكتب التي تدافع عن هذا المذهب أو ذاك. إنها فترة التكوين أو التدوين.

(**) أوروبا هي التي فرضت على كل برامج التدريس التحقيبات الابستمولوجية لتاريخ الفكر. وهكذا نتحدث عن الفترة اليونانية - الرومانية، وعن فترة القرون الوسطى، وعن فترة الحداثة. وقد فرضت هذا التحقيب على كل ثقافات العالم بسبب قوة الفكر الأوروبي وإشعاعه وهيمنته. والضعيف يقلّد القوي.

لآخر مرة في الوحي الذي نقله النبي محمد. إن هذا التحديد اللاهوتي للتراث (Tradition) الذي ينبغي أن يلغي كل التراثات الأخرى السابقة عليه يجهل بالطبع مفهومي التراث (tradition) والتقاليد بالصيغة التي كانا قد بُلوِرا عليها من قبل علم الأعراق البشرية وعلم الأنتربولوجيا الثقافية منذ القرن التاسع عشر(*). إن الصراع القديم الذي جرى بين التراث الكتابيّ المقدس الذي بلوره اللاهوتيون والفقهاء، وبين التراثات المحلية التي كانت سائدة قبل انتشار الإسلام قد أصبح اليوم معقداً أكثر فأكثر. أقصد بذلك أن التاريخ النقدي والعلوم الاجتماعية بمجملها قد أحدثا مراجعاتٍ جذرية على دراسة كل التراثات الدينية، وفي طليعتها التراث اليهودي والمسيحي. لماذا طُبقت المراجعة النقدية على هذا التراث أولاً؟ لأنه تراث أوروبا التي شهدت الحداثة قبل غيرها ووضعته بالتالي أمام التحدي باستمرار. فالحداثة ما انفكت منذ بداية صعودها تقذف بالتحديات في وجه التراث الديني اليهودي ـ المسيحي. أما التراث الديني الإسلامي فلم يتعرض حتى الآن لنقد الحداثة ولهذا السبب فإننا لا نزال نكتبه بالحرف الكبير، أي (Tradition islamique)(**). في الواقع أن الفكر الإسلامي الحالي لا يزال يستعصي على الحداثة أو قل لا يزال يقاوم تعاليمها وإنجازاتها الأكثر رسوخاً وصحةً. إنه لا يزال يقاومها باسم «الدين الحق» الذي يرفض أن تُطبّق عليه أي مراجعة تاريخية أو أي دراسة نقدية(***). بل إنه يرفض حتى إنجازات ماضيه

(*) بمعنى أن علم الأنتربولوجيا قد أعاد الاعتبار لكل التراثات البشرية، سواء أكانت شفهية أم كتابية. ولم يعد ينظر نظرة سلبية محضة لكل التقاليد التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام أو المسيحية. فالقطيعة ليست مطلقة كما نتوهم، ولم تحصل بين عشية وضحاها. وما قبل الإسلام له علاقة بما بعد الإسلام.

(**) هذا يعني أن الطابع المثالي أو الإطلاقي لهذا التراث سوف يتبخر بعد أن تطبق الدراسة العلمية عليه. وهذا ما سيؤدي إلى بروز الطابع التاريخي لتراثنا الإسلامي بعد أن تنجلي عنه الغشاوات والهالات الأسطورية تماماً كما حصل للتراث المسيحي في أوروبا بعد صعود الحداثة وانتصارها. ولكنه حتى الآن لا يزال يبدو مثالياً، مطلقاً، وكأنه يقف فوق التاريخ. . .

(***) المقصود بأن الدين الحق لا يُناقش ولا يُمَسّ ولا يُدرَّس حتى دراسة علمية. إنه فوق الدراسة والنقد، أو على الأقل هذا ما يعتقده المؤمنون التقليديون. إنهم يخشون عليه من الدراسة التشريحية أو التفكيكية التي تظهره على حقيقته التاريخية، وتزيح بالتالي هالات المثالية والتعالي عنه. وهذا ما فعله المسيحيون التقليديون في أوروبا عندما قاوموا بشدة تطبيق النقد التاريخي على التراث المسيحي.

المبدع نفسه عندما كان لا يزال يسمح بالتعددية المذهبية أو العقائدية!... فالإسلام في العصر الكلاسيكي أو الذهبي من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية كان أكثر انفتاحاً وتعقلاً واستنارة مما هو سائد اليوم.

هكذا نجد أنفسنا أمام تراث مقدس و «نبيل» ذي رسالة كونية في نظر المؤمنين، وأمام تراثات محلية سابقة على الإسلام، تراثات قُلّصت أو حُذِفت إلى أقصى حد من قبل العمل المتضافر للدين «الأرثوذكسي» وللحداثة المتوحشة أو الفوضوية في آن معاً. ولكن لا هذا ولا تلك استفادا حتى الآن من المراجعات النقدية للحداثة. ولم تُطبّق عليهما مناهج العلوم الاجتماعية التي طُبِّقت على التراثين اليهودي والمسيحي في أوروبا وعموم الغرب. أقول ذلك وأنا أفرّق بالطبع بين الحداثة العقلية والنقدية/ والحداثة الفوضوية الوحشية التي دخلت إلى المجتمعات الإسلامية بعد الاستقلال. فالأنظمة السياسية التي حكمت هذه الدول بعد الخمسينات هي التي أدخلتها. وكانت مدعومة من قبل هيئات تكنوقراطية لا تملك أي مشروع سياسي، وكذلك من قبل طبقات تجارية لا تملك أي مشروع اقتصادي للتنمية الفعلية(*). وكل هذه الهيئات والطبقات كانت مطوقة أو محشورة عموماً داخل مجتمعات متروكة عرضة للفوضى المعنوية ولقوى العولمة الكاسحة التي لا يمكن لأحد أن يسيطر عليها. لهذا السبب فإن مكانة الشخص البشري المحدَّدة من قبل القرآن والأحاديث النبوية والقوانين الفقهية المتلقّاة والمطبّقة وكأنها قانون إلهي، أقول لهذا السبب بالذات فإن مكانة الشخص البشري هذه ابتدأت بالكاد تنفتح على المراجعات والمناقشات النقدية التي شهدتها أوروبا المسيحية بدءاً من القرن السادس عشر(**). وهي مناقشات خاصة بالعقل النهضوي الإنساني

(*) الطابع الهمجي أو الفوضوي للحداثة التي شهدناها في العالم العربي أو الإسلامي واضح للعيان. يكفي أن نلقي نظرة على طريقة شق الشوارع وإقامة البنايات لكي نتأكد من ذلك. فهناك نشاز معنوي واضح وفج في كل مدينة عربية. هذا في حين أن الحداثة في مدن أوروبا تبدو متناسقة، منتظمة لا أثر للفوضى أو الارتجال فيها. وقل الأمر نفسه عن الحداثة الفكرية. فهناك فوضى فكرية مخيفة في العالم العربي، وعدم هضم، وحرق مراحل، إلخ.... ولكن لا ينبغي إدانة الحداثة بسبب حصول تطبيق مشوّه لها عندنا.

(**) هكذا يبدو أن التفاوت التاريخي بيننا وبين أوروبا يقاس بأربعة قرون! فمكانة الشخص البشري عندنا محكومة حتى الآن بالتراث الديني القديم الذي لم يراجع ولم ينقد بعد. هذا في حين أنهم ابتدأوا ينقدونه ويتحررون منه في أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر، تاريخ اندلاع حركتين تاريخيتين كبيرتين هما: النهضة والإصلاح الديني.

المنفتح على الثقافات الوثنية لليونان والرومان. إنه العقل المهتم أكثر فأكثر باقتناص استقلاليته الفلسفية بالقياس إلى السيادة الدوغمائية المطلقة للعقل اللاهوتي. ثم راح هذا التطور يتواصل مع عقل التنوير وفلسفة حقوق الإنسان وتأسيس دولة الحق والقانون الديمقراطية المرتبطة بالمجتمع المدني عن طريق عقد قابل للتجديد. فالسيادة السياسية أو المشروعية العليا للسلطة أصبحت تُستمَد من الشعب: أي من المجتمع المدني(*). وهكذا انبثق «الفرد ـ المواطن» لأول مرة في المجتمعات الأوروبية الحديثة. وهو فرد محميّ في علاقاته مع المواطنين الآخرين وفي التشكيل (الحر قانونياً) لشخصه الخاص بصفته ذاتاً إنسانية. إنه محميّ في كلتا الحالتين. بالطبع فإن الحريات القانونية التي تضمنها دولة القانون لا تلغي الإكراهات السوسيولوجية والاقتصادية واللغوية التي تشرط تشكيل كل ذات بشرية ومسارها في الحياة(**).

إن الخطاب الإسلامي المعاصر يُلحِق بذاته، وبشكل شكلاني تجريدي، القيم والمواقف الخاصة بالحداثة. إنه يدّعيها أو يدّعي امتلاكها عن طريق القول بأنها إسلامية الأصل، أو أن الإسلام قد عرفها قبل الحداثة الأوروبية بزمن طويل! وللتدليل على ذلك فإنه يختار بشكل اعتباطي بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بعد انتزاعها من سياقها التاريخي والثقافي الخاص بعصر محدد، ثم يقول بأنها تحتوي على كل قيم الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، إلخ... وهكذا يقوم بعملية تبجيلية محضة ومغالطة تاريخية حقيقية(***). بالطبع فإني لا أستطيع

(*) ولم تعد تستمد من رجال الدين أو من هيبة الكنيسة. هكذا نزلت المشروعية من فوق إلى تحت، ومن السماء إلى الأرض. وهذا أكبر انقلاب معرفي ثم سياسي حصل في العصور الحديثة. فعلى أثره تشكّلت الأنظمة الديمقراطية الحديثة التي تستمد مشروعيتها من التصويت الحر لأبناء الشعب.

(**) هذا يعني أن الأغنياء يستطيعون أن يستمتعوا بهذه الحريات أكثر من الفقراء. صحيح أن جميع المواطنين متساوون أمام القانون، ولكن بعض المواطنين أكثر «تساوياً» من بعضهم الآخر. ولذلك اتهم ماركس هذه الحريات بأنها شكلانية أو بورجوازية. وهو محق إلى حد ما ومخطىء إلى حد ما أيضاً.

(***) المسلمون التبجيليون يقولون لك بأن كل القيم الحديثة من حقوق إنسان وديمقراطية وحرية ومساواة، كلها أشياء جاء بها الإسلام قبل الغرب بزمن طويل. ولا ريب في أن نواتها أو بذورها موجودة في التراث، ولكنها لم تتفتح ولم تينع إلا في العصور الحديث، وبعد أن خاضت المجتمعات الأوروبية ثورات عديدة من علمية وفلسفية وسياسية. عندئذ أصبحت الديمقراطية شيئاً ممكناً.

اتّباعه على نفس الطريق لكي «أبرهن» بعد آخرين كثيرين على أن الإنجازات الحديثة الخاصة بالمكانة القانونية والسياسية والفلسفية للشخص البشري في أوروبا كانت قد نُصّ عليها بكل وضوح في القرآن والحديث النبوي والشريعة. فهذا غير صحيح. كما أنه لا يزيد من قيمة التراث الإسلامي. فكل شيء مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها. ولكن الأطر المعرفية السائدة حالياً في المجتمعات المعدودة إسلامية لا تعبأ بتحذيراتي وملاحظاتي. إنها غير مستعدة لتقبل الفكر التاريخي ـ النقدي. وإنما هي جاهزة فقط لتلقي التصورات الخيالية الموروثة أباً عن جد والخاصة «بالدين الحق» والأمة الإسلامية الموعودة وحدها بالنجاة في الدار الآخرة. . . وبالتالي فلا تهتم إطلاقاً بدعوتي إلى القيام بنقد علمي لكل الخطابات التبجيلية والإيديولوجية الاستلابية الشائعة الآن في كل مكان. إن أكبر مثل يمكن أن أضربه على هذا الاستلاب هو خطاب التحرير القومي الذي ساد المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينات، والذي ردفه من الثمانينات أو حل محله الخطاب الأصولي، وكلاهما اشتهر بتضخيم الذات أو نفخها بشكل مبالغ فيه. ولكن من أجل الحق والإنصاف ينبغي أن نقول بأن المسلمين ليسوا هم وحدهم الذين يقومون بعمليات الترقيع الإيديولوجي هذه من أجل المحافظة على صلاحية التراث الديني الحي(*) في مواجهة النموذج المضاد الذي تقدمه الحداثة. ومعلوم أن هذه الأخيرة تبني مصير الشخص البشري أو تخطّط له لكي يعيش بدون الله. فالواقع أن جميع الأديان من يهودية ومسيحية وإسلامية تنافس بعضها البعض على القول بأنها سبقت غيرها إلى التأكيد على القيم التالية: حرية الضمير، وفضيلة التسامح المرتبطة بالحرية الدينية، وحرية التعبير، وحرية تشكيل الروابط والجمعيات، وتشجيع الشخص البشري على ممارسة استقلاليته الذاتية الكاملة وتحقيق مصيره الروحي على هذه الأرض بشكل خاص. ولكننا نعلم أن هذه القيم هي من صنع الحداثة والمجتمعات الأوروبية الحديثة ولم تعرفها المجتمعات السابقة لا في الجهة الإسلامية ولا في الجهة المسيحية(**). إن هذه المناقشة قديمة

(*) المقصود بالحي هنا أنه لا يزال قائماً وناشطاً على يد أتباعه الذين يمارسونه كل يوم. بهذا المعنى يمكن التحدث عن تراث حي وتراث ميت. فالتراث الفرعوني في مصر مثلاً أو الدين الفرعوني تراث ميت. أما التراث الإسلامي أو المسيحي في مصر فتراثان حيّان لا يزالان متعشين حتى الآن.

(**) لا يستطيع المؤمن التبجيلي أو التقليدي أن يفهم أن العصور الحديثة قد تأتي بأشياء ليست موجودة في تراثه أو دينه. ففي رأيه أن كل شيء مُتضمَّن في كتابه حتى قيام الساعة. =

بين الأديان التوحيدية الثلاثة من جهة/وبين العقل الفلسفي في نسخته الإغريقية من جهة أخرى. وقد شهدها الإسلام في الفترة التي تقابل العصور الوسطى الأولى في أوروبا(*). ولكن الفرق بين الإسلام والمسيحية، ثم بدرجة أقل اليهودية، فيما يخص هذه النقطة، هو أن العقل الفلسفي حُذِف عملياً من أرض الإسلام بعد القرن الثالث عشر الميلادي. هذا في حين أنه نما وترعرع وواصل تقدمه ونضجه في أوروبا. بل وأصبح قوياً أكثر فأكثر ومهيمناً بفضل تحالفه مع العقل العلمي والعقل السياسي الحديث لدولة القانون.

ولكن هذا التحالف أدّى في بعض الأحيان إلى بعض التطرفات أو الإفراط. فقد تشكل مؤخراً علم جديد هو: التاريخ النقدي المقارن للأديان والإيديولوجيات الحديثة. وابتدأ يبرهن على أنه حصلت استلحاقات في الاتجاه المعاكس فيما يخص مكانة الشخص البشري. نقصد بذلك أن أفكار الإخاء والمساواة والترقية الأخلاقية والروحية للإنسان بصفته إرادة حرة، وبالتالي مسؤولة فيما وراء الحدود والعصبيات الأتوماتيكية والولاءات غير الشرعية، أقول إن هذه الأفكار كانت موجودة في تعاليم ما أدعوه بالخطاب النبوي. لقد كانت موجودة كنواة أولى أو كبذور، أو على هيئة نداء موجَّه إلى حسّ التمييز لدى المؤمن. وقد استخدمتُ مصطلح الخطاب النبوي لكي أشمل به التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية ولا أستثني منها أحداً. إن هذه الجوانب من تاريخ الشخص كانت قد دُرِست بشكل أفضل نسبياً في التراث اليهودي ـ المسيحي. وذلك لأن المناهج الحديثة لا تُطبَّق على التراث الإسلامي إلا بشكل متأخر في كل حالة أو في كل مرة. فالتساؤلات الجديدة للعلوم الاجتماعية كانت قد نشأت في الغرب، وكان من الطبيعي أن تُطبَّق على تراث الغرب قبل أن تُطبَّق على تراث الآخرين أو

- وهكذا يلغي التاريخ أو التاريخية: أي الحركة وإمكانية التقدم والتغير والتطور. وينطبق هذا على المؤمن اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي.

(*) العصور الوسطى الأولى في أوروبا تمتد من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الحادي عشر تقريباً. في تلك الفترة كانت أوروبا تغطُّ في نوم عميق، وكان عالم الإسلام يشهد نهضة فلسفية وعلمية حقيقية بعد ترجمة اليونان. أما العصور الوسطى الثانية في أوروبا فتمتد من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر، تاريخ بداية عصر النهضة. في تلك الفترة أخذت العقلانية تنمو وتزدهر في أوروبا بعد ترجمة فلاسفة العرب واليونان إلى اللاتينية.

تراثنا. وبالتالي فقد آن الأوان لسدّ هذه الثغرة وتقليص التفاوت التاريخي وإزالة سوء التفاهم الكائن بين «الإسلام»/و «الغرب». وسوء التفاهم هذا تغذّيه ثقافتان إيديولوجيتان متضادتان أو مليئتان بالأحكام السلبية المسبقة، الواحدة عن الأخرى. بل إن مفهومَي «الإسلام» و «الغرب» قد تحولا إلى كيانين خياليين مُهَلْوَسين أو مضخَّمين جداً(*).

سوف نحاول الآن أن نوضح المسار النقدي الذي سيؤدي إلى إعادة نظر شاملة في المسألة الحاسمة الخاصة بالشخص البشري، وذلك ضمن منظور نزعة إنسانية واسعة تتجاوز كل ما سبقها(**). ولكن ذلك لا يعني رفض أو احتقار كل تراثات الفكر السابقة على المشروع المعرفي الجديد الذي نطمح إليه حالياً: أي المشروع الذي سيرافق ظاهرة العولمة الجارية الآن. ينبغي علينا بالطبع أن نَعْبر كل السياقات الإسلامية المعاصرة (أو كل المجتمعات) لكي نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تؤخر فيه أو على العكس تحبّذ انبثاق الشخص البشري المستقل ذاتياً والحر في خياراته والتزاماته، من أجل قيادة وجوده الخاص بالتضامن مع مجتمعه وتطور العالم المعاصر. هذا يعني أن سبل تكييف الفرد في المجتمع والسياقات الاجتماعية التي يحصل فيها هذا التكييف، ثم العلاقات التفاعلية بين الشخص والجماعة (أي العائلة البطريركية، والعشيرة، والقرية، والحي، وطائفة المؤمنين الأرثوذكسيين)، وأخيراً المكانة المحدَّدة للشخص في التراث الإسلامي: كل ذلك تعرض لانقلابات لا مرجوع عنها منذ الحرب العالمية الثانية وبدايات النضال من أجل التحرر الوطني من الاستعمار(***). وإذن فهناك قَبْل وبَعْد لتاريخ الشخص أو لمكانة

(*) بمعنى أن الحرب الإيديولوجية المستعرة بين عالم الإسلام/وعالم الغرب قد أدّت إلى تشويه الصورة والمعطيات في كلا الجانبين. فأصبح الإسلام بعبعاً مخيفاً بالنسبة للغرب، وأصبح الغرب هو الشيطان الأكبر! وفي مثل هذا الجو المشحون بالعداء لا يعود هناك من مجال للفهم الموضوعي.

(**) يبدو مشروع أركون طموحاً جداً لأنه لا يهدف فقط إلى نقد التجربة التاريخية للتراث الإسلامي، وإنما أيضاً نقد التجربة التاريخية للحداثة الغربية المستمرة منذ أربعة قرون.

(***) يتخذ محمد أركون عام (١٩٤٥) كنقطة علام أساسية تفصل ما كان عما سيكون. فالمجتمعات الإسلامية انخرطت في تجربة الحداثة بعد هذا التاريخ وتعرضت لمتغيرات سلبية وإيجابية في آن معاً. فبعد هذا التاريخ حصلت الاستقلالات الوطنية وذهب الاستعمار واستلمت النخبة المحلية الحكم مباشرة. وبعد هذا التاريخ حصل تزايد ديمغرافي هائل أدى إلى توليد الحركات الشعبوية أو الأصولية لاحقاً...

الشخص في السياق الإسلامي. هناك «قبل وبعد» مؤسساتي، ومعنوي، وسوسيولوجي (اجتماعي)، وأنتربولوجي. إن دراسة القَبْل تموضعنا داخل منظور المدة الطويلة للتاريخ. وهذه المدة الطويلة تبتدىء مع انبثاق الحدث القرآني لأول مرة في التاريخ، ثم تتواصل حتى عام ١٩٤٠ تقريباً مع متغيرات ملحوظة ولكن مع تواصلية بنيوية وابستمولوجية عميقة(*). وأما البَعْد فيجبرنا على أن نشتغل داخل إطار المدة القصيرة للتاريخ(**) التي تمتد منذ عام ١٩٤٠ وحتى اليوم. وقد حصلت في هذه المدة ثورات عنيفة، وقطيعات حادة، وتفكيكات سريعة لكل الشيفرات الأعرافية والتشريعية والمعنوية والدلالية والأنتربولوجية التقليدية (المقصود بالشيفرة الكود Code أو القانون الرمزي العام السائد). إن هذه الثورات والقطيعات والتفكيكات قد تلاحقت على المجتمعات الإسلامية طيلة الخمسين سنة الماضية وذلك دون أن تكون محضَّرة لها أو دون أن يسبقها أي تمهيد. لقد حصلت بدون فترات انتقالية وبدون أن يتاح للمجتمع هضمها كما ينبغي، وذلك في فترة زمنية قصيرة جداً حيث تتصادم عدة زمنيات متناشزة أو متغايرة. لهذا السبب فإني سوف أتخلى فوراً عن الصورة الشائعة عن الإسلام لدى المسلمين المحافظين ولدى المستشرقين في آن معاً. فهم يقدمون صورة مثالية أو تجريدية عن إسلام أقنومي لا يتغير ولا يتبدل، إسلام يستعصي على التاريخية. هذه هي الصورة اللاتاريخية التي ترسخها التراثات الأرثوذكسية وتدعونا للتأمل فيها بدلاً من أن نعيشها. وهي ذاتها الصورة التي تنقلها الأدبيات الاستشراقية إلى اللغات

(*) هذا يعني أن مرحلة «القبل» تشمل أربعة عشر قرناً من الزمن، أي منذ ظهور الإسلام وحتى عام ١٩٤٥. وأما مرحلة «البعد» فلا تتجاوز النصف قرن على أكثر تقدير، وهي التي نعيشها الآن. فالمجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية، ظلت تعيش على وتيرة واحدة تقريباً حتى منتصف هذا القرن. ثم ابتدأت بالتغير والتحلحل والانفتاح على العالم والعصر بعدئذ. ابتدأت تأخذ زمام أمرها بيدها وشهدت النجاح والفشل، وإن كان الفشل يبدو الآن عاماً شاملاً. وبالتالي فإن دراسة مكانة الشخص البشري في المجتمعات الإسلامية ليست واحدة تماماً فيما قبل عام ١٩٤٥ وفيما بعده.

(**) المدة القصيرة للتاريخ هي مصطلح لفيرنان بروديل، المؤرخ الفرنسي المعروف. والمدة القصيرة قد تكون عشر سنوات أو عشرين أو خمسين سنة. وأما المدة المتوسطة فتبلغ المائة سنة أو تزيد. وأما المدة الطويلة للتاريخ فقد تتجاوز العشرة قرون كما هو واضح هنا. فالشخصية الإسلامية لم تتغير بشكل أساسي منذ ظهور الإسلام وحتى عام ١٩٤٥ ودخول الحداثة. . .

الأوروبية بحجة احترام عقائد المسلمين أو مراعاتهم! وأحياناً يقدمونها وهم يتبجّحون بالتقيد بالموضوعية والعلمية(*)...

أما نحن فسوف نسلك سبيلاً آخر. سوف تكون نقطة انطلاقتنا الأولى هي القرآن ذاته ليس من أجل أن نعثر فيه على التصورات الحديثة للشخص البشري كما يفعل التبجيليون. وإنما لكي نقيم التمييز بين المكانة المعرفية للخطاب النبوي وبين التشريعات المعيارية التي أُدخلت بعدئذ من قبل العقائد اللاهوتية ـ التشريعية والتطور الفكري والثقافي في الأوساط الحضرية (أي بيئات المدن)(**). إن الانبثاق ثم التوسع السريع للدولة التي تصرّح بأنها إسلامية (أي الخلافة الأموية ثم العباسية) قد شجّع على تشكيل ما سوف أدعوه بالظاهرة الإسلامية تمييزاً لها عن الظاهرة القرآنية. فهناك سمات تمييز واختلاف معينة بينهما وليستا متطابقتين على عكس ما نتوهم. إن هدفي من اختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أَشْكَلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي في مرحلتيه الكلاسيكية والسكولاستيكية(***)، هذه المفاهيم والتصورات التي نُقِلت من قبل الاستشراق كما هي إلى اللغات الأوروبية. أقصد بأنهم لم يقوموا بأي تفكيك نقدي لها.

(*) هنا تكمن نقطة منهجية أساسية في فكر محمد أركون. فهو يريد تفكيك الصورة المثالية أو التجريدية المشكّلة عن الإسلام في البيئات الإسلامية وفي البيئات الاستشراقية في آن معاً. ويعيب على المستشرقين الكلاسيكيين منهجيتهم الوصفية، الحيادية، الباردة في التحدث عن الإسلام. فهم يكتفون بنقل عقائد المسلمين دون أي نقد أو تفكيك إلى اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية والألمانية. ويعيب على المسلمين ذلك التصور التبجيلي الذي يشكلونه عن تراثهم. ويدعو إلى كشف التصور التاريخي الحقيقي عن نفس التراث.

(**) هنا تكمن أيضاً إحدى النقاط الأساسية لفكر محمد أركون. فهو يميز داخل الإسلام بين مرحلة القرآن (أو المرحلة النبوية) وبين مرحلة التشريع الفقهي والقوالب القسرية التي سجنت الخطاب النبوي في الأقفاص: أي في القوانين والتشريعات التي تحتاجها الدولة الوليدة في دمشق أولاً وبغداد ثانياً. ولا نقصد هنا إلى إدانة هذه العملية فقد كانت ضرورية من أجل تشكل الدولة بكل تشريعاتها ونظمها وقوانينها. ولكن ينبغي أن نعرف الفرق بين خطاب النبي/وخطاب الفقيه. فالأول منبجس، مجازي، حر، مفتوح على الإمكانيات والمعاني العديدة. والثاني قانوني، نثري، معياري، ضيق.

(***) المرحلة الكلاسيكية بحسب تحقيب أركون تشمل القرون الستة الأولى من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية. وأما المرحلة السكولاستيكية (أي المدرسانية والاجترارية) فتشمل كل عصر الانحطاط: أي من القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر، بل ويمكن القول حتى اليوم لأن عصر الانحطاط لم ينته بعد ولم يلفظ أنفاسه الأخيرة، على العكس...

وأقصد بالأَشْكَلة جعل الأشياء إشكالية أو التشكيك في بدهيتها وصحتها. وأما فيما يتعلق بكيفية معالجة المسألة المركزية التي تهمنا هنا، أي مسألة مكانة الشخص البشري في السياق الإسلامي، فإن المهمة الأولى التي تقع على عاتقنا تكمن فيما يلي: ينبغي أن نعيد التفكير من جديد أو أن نفكر لأول مرة بكل المسائل المتعلقة بالشخص البشري والتي كانت قد رُمِيت في ساحة المستحيل التفكير فيه وأبقيت في دائرة اللامُفكَّر فيه من قبل الفكر الإسلامي. والشيء الذي يدعو للتناقض والغرابة هو أن ساحة المستحيل التفكير فيه قد تزايدت واتسعت في فترة المابعد(*): أي في الفترة التي دخلت فيها الحداثة والعولمة إلى المجتمعات الإسلامية! وقد كان من المتوقع أن تضيق في هذه الفترة بالذات: أي الفترة التي شهدت تحديات الحداثة والعولمة بشكل أكثر إلحاحاً وشدةً. والسبب يعود إلى تعميم الإرهاب الفكري في كل السياقات الإسلامية بصفته المنهجية الوحيدة لإنتاج التاريخ (أو لتوليد التاريخ أو لصنع التاريخ).

الظاهرة القرآنية(**)

استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة

(*) فترة «الما بعد» هي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ونيل الاستقلال. وقد كان من المتوقع أن تُفتَح كل الأضابير المغلقة بعد هذه الفترة، ولكن هذا ما لم يحدث للأسف الشديد. بل إننا نشهد الآن تراجعاً بالقياس إلى فترة عصر النهضة مثلاً أو العصر الليبرالي العربي. وبالتالي فإن كل المحرمات أو الممنوعات التي كانت تحيط بمفهوم الشخص ومكانة الشخص زادت قمعيةً حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من تشدُّد وضيق أفق. بل إن الإسلام الكلاسيكي، أي قبل ألف سنة، كان أفضل من اليوم...

(**) قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته. ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية ـ ولو للحظة ـ لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتماً أجواء بيئة معينة وزمن معين.

البيولوجية أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، إلخ، على مسافة نقدية(*) كافية مني كباحث علمي. ومن المعلوم أنها عقائد تفرض نفسها بشكل معصوم لا يُنَاقش ولا يُمَسّ. وكانت قد فرضت نفسها كذلك منذ أن كانت قد تمت عملية الانتقال من مرحلة النص القرآني المفتوح، إلى مرحلة النص الرسمي المغلق (أي المصحف). ويصعب علينا تحديد التاريخ الزمني لهذا الانتقال بدقة(**). يمكننا فقط أن نشير إلى بعض التواريخ المهمة أو بعض المعالم الكرونولوجية (أي الزمنية المتسلسلة) التي كان لها تأثير حاسم على تشكيل التراث الإسلامي. نذكر من بينها تاريخ الطبري وتفسيره (مات عام ٣١٠هـ/٩٢٣م)، وكذلك رسالة الشافعي (م ٢٠٤/ ٨٢٠)، ثم كتب الحديث للبخاري (٢٥٦/ ٨٧٠)، ومسلم (٢٦١/ ٨٧٥)، والكليني (٣٢٩/ ٩٤٠)، وابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١)، وأبي جعفر الطوسي (٤٦٠/١٠٦٨). كل هؤلاء المؤلفين تركوا وراءهم كتباً لعبت تأثيراً حاسماً على العملية التاريخية البطيئة لتشكيل الأرثوذكسيات الإسلامية المتنافسة لاهوتياً وسياسياً. ثم تحوّلت كتب الحديث بسرعة، وبدورها، إلى مدوّنات رسمية مغلقة واحتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد القرآن بصفتها من الأصول. وقد حدّدها الشافعي من أجل بلورة القانون الديني الذي سوف يوصف عندئذ بالإلهي (أي الشريعة). وقد بلورها عن طريق التفسير ذي المصداقية. في الواقع أن الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي لا فردي(***). وهي تعكس بعض المجريات البطيئة

(*) يقصد أركون بالمسافة النقدية هنا أن الباحث العلمي مضطر لتحييد كل الأحكام المسبقة قبل الانخراط في موضوع دراسته. وهذا هو معنى إقامة مسافة نقدية بينه وبينها. وبما أن هذه الأحكام اللاهوتية المسبقة تسيطر على وعينا منذ مرحلة الطفولة فإننا لا نستطيع أن نتخلص منها بسهولة. ولكن التخلص منها يعتبر أمراً ضرورياً للتوصل إلى معرفة علمية أو تاريخية بالموضوع.

(**) بمعنى أن القرآن كان مفتوحاً وحراً قبل أن يُجمع ويُسجن بين دفتي كتاب أو مصحف. ففي الفترة الأولى كانت هناك عدة نسخ وعدة قراءات واختلافات، ثم منع كل ذلك بعد عملية الجمع الرسمي والإبقاء على بعض الروايات أو النسخ وحذف بعضها الآخر أو إتلافه. وهكذا تشكلت النسخة الرسمية والناجزة للقرآن. وانتقلنا من المرحلة الحرة المترجرجة إلى المرحلة النهائية المغلقة التي لا يسمح بأي اختلاف بعدها.

(***) بمعنى أن الأجيال المتتالية من المسلمين هي التي صنعتها وليس شخصاً بعينه أو عدة =

من لغوية وثقافية ونفسية ـ سوسيولوجية. وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنتربولوجي الذي حدّده كليفورد غيرتز في بداية هذا الحديث. إنها تعطينا معلومات أيضاً عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في طور الانغلاق، وبين الأحداث أو المعطيات العرقية ـ الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية بعد أن دخلتها. ولكن الروح الإسلامية أو العقلية الإسلامية التي كانت في طور التشكُّل لم تمارس تأثيراً متساوياً على جميع الأقوام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع: كإيران القديمة، وبلاد البربر، وإسبانيا، والنطاق التركي الواسع، إلخ... بل وحتى بعد تشكيل النصوص الرسمية المغلقة ونشرها بالصيغة المكتوبة والشفهية، فإن تغلغل الروح الإسلامية أو العقلية الإسلامية لن يكون أبداً عاماً يشمل كل الأقوام بنفس الاتساع والعمق(*). ولن يكون نهائياً لا مرجوع عنه من حيث الزمن(**)، ولن يكون متطابقاً كلياً مع التحديد الأرثوذكسي المثالي المؤبّد في الأدبيات الروحانية والأخلاقية والقصصية (أو السردية الوعظية).

إن التحديد الأرثوذكسي المثالي للشخص في «الإسلام» لا يأخذ بعين الاعتبار المقاربة التاريخية والسوسيولوجية التي أتبنّاها هنا. كما ولا يهتم بالأَشْكَلة الأنتربولوجية(***) التي انتهيت من عرضها للتوّ. وإذا ما دقّقنا بالأمر ملياً لاحظنا

= أشخاص. والأحاديث تعطينا فكرة عن البيئة التي دوّنت فيها وتعكس هموم تلك الفترة كأي نص يكتب في لحظة ما من لحظات التاريخ. ولكن ينبغي أن نعرف كيف ندرسها ونطبق المناهج الحديثة عليها لكي نستخلص كل ذلك. بالطبع فإن المؤمن التقليدي يعطيها معنى إطلاقياً يتجاوز كل زمان ومكان أو لا يرتبط بزمان محدد...

(*) ولهذا السبب يقال هذه المنطقة إسلامها ضعيف، أو هذا البلد إسلامه قوي، إلخ... فالعقيدة الإسلامية اصطدمت بالعقائد المحلية السائدة في البلدان التي انتشرت فيها وأثرت عليها وتأثرت بها أحياناً ولم تستطع إلغاءها كلياً، على عكس ما نتوهم. والدليل على ذلك أن الإسلام الأندونيسي له لون أندونيسي، وكذلك الإسلام الهندي ـ الباكستاني، أو الإسلام العربي، أو التركي أو الإيراني أو الإفريقي، إلخ... كلٌ له طابعه أو صبغته المتميزة على الرغم من أن العقيدة واحدة.

(**) الدليل على ذلك أن إسبانيا أسلمت ثم تراجعت عن الإسلام حتى بعد سبعة قرون.

(***) المقصود بالأشكلة الأنتربولوجية الكشف عن علاقة التفاعل بين العقيدة الإسلامية والمعطيات المحلية الموجودة في كل بلد انتشر فيه الإسلام. وواضح أن المعطيات أو العادات والتقاليد التي كانت موجودة في أندونيسيا قبل دخول الإسلام هي غير المعطيات =

أن القرآن المقروء من قبل أجيال المؤمنين المتعاقبة بصفته نصاً رسمياً مغلقاً لا يمارس دوره لغوياً وثقافياً ودلالياً كما كان يمارسه في مرحلته الشفهية المنفتحة حتى موت النبي (وهي المرحلة الأولى الطازجة التي صدر فيها لأول مرة من فم النبي). كما أنه لا يمارس دوره (أو قل لا يُفهَم) كما مارسه أو فُهِم في المرحلة الثانية من تدوينه بشكل مكتوب في مصحف أُعلن عنه بأنه مغلق أو ناجز ونهائي(*). هكذا نجد أنفسنا أمام مراحل مختلفة ومتعاقبة من تشكيل الروح الإسلامية (أو العقلية الإسلامية). وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه القواعد المنهجية فإن كل محاولات تحديد مفهوم الشخص طبقاً للقرآن لا يمكن أن تؤدي إلا إلى تشكيلة معجمية أو لفظية عمومية متماسكة قليلاً أو كثيراً. أقصد تشكيلة لا تراعي قواعد القراءة التزامنية ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية. وهذا ما تفعله بالضبط القراءة الإيمانية ولا تزال مستمرة في فعله حتى يومنا هذا. وهي القراءة التي تخضع فقط لتصورات الإيمان الأرثوذكسي: أي لضرورات دمج الذات في إطار الهوية المحدَّدة من قبل هذا الإيمان بالذات. ولكن إذا كانت القراءة الإيمانية تحظى بالأولوية السوسيولوجية والنفسية(**)، فإنه لا ينبغي أن ننسى الثمن الباهظ الذي تكلّفنا إياه على الصعيدين الفكري، والاجتماعي ـ التاريخي. إنها تكلفنا ذلك ضمن مقياس أنها تؤبّد العوامل الاستلابية للشخص وكذلك تؤبد شروط توسع الثقافة السكولاستيكية، التكرارية والاجترارية، المولِّدة

= الموجودة في المغرب الأقصى مثلاً أو في مصر وسوريا، إلخ...

(*) هذا يعني أن القرآن قبل أن يجمع في مصحف كان يفهم بشكل مختلف عما سيحصل بعد جمعه. والمؤمنون الذين عاشوا بعد ألف سنة من جمع القرآن كانوا يفهمونه بطريقة مختلفة عن أولئك الذين شهدوا مرحلة الجمع وكانوا قريبين جداً من لحظة تدوينه أو ظهوره لأول مرة. وهناك فرق بين القراءة الإيمانية/والقراءة التاريخية. فالأولى تسقط على القرآن همومها وهواجسها وتقرؤه وكأنه فوق الزمان والمكان، في حين أن الثانية تحاول ربطه إلى أقصى حد ممكن بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها.

(**) بمعنى أن القراءة الإيمانية تقوم بدور لا يستهان به من الناحية النفسية. فهي التي تهدىء من روع المؤمنين وتزرع الطمأنينة في قلوبهم. وبما أن المؤمنين يمثلون قطاعات سوسيولوجية واسعة من المجتمع إن لم يكن كل المجتمع فلنا أن نتخيّل حجم أهميتها... وبما أن القراءة التاريخية تزعزع هذا الاستقرار وتلك الطمأنينة فإنها تلقى ردود فعل عنيفة من قبل المؤمنين. وسوف يمضي وقت طويل قبل أن يقبلوها، تماماً مثلما فعل المؤمنون المسيحيون في أوروبا.

للجهل المؤسَّس أو المعمَّم مؤسساتياً. وهذا ما حصل بالضبط في الكثير من البيئات الإسلامية بدءاً من القرنين الخامس عشر ـ والسادس عشر.

إني ألحّ فيما يخص هذه النقطة على إمكانية ارتدادية أو نكوص شروط ترقية الشخص البشري في السياقات (أو البيئات) الإسلامية. فقد كان الشخص محترماً طيلة الفترة الإنسيّة أو الإنسانية ثم انقلبت الأمور بعدئذ(*). في الواقع أن مثال الإنسان الأديب الذي كان منفتحاً على مختلف التيارات الثقافية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين (أي بين عامي ٨٠٠ ـ ١٠٣٠) قد اختفى من ساحة العالم الإسلامي بعدئذ. لماذا؟ لأن الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية التي حبّذت وجوده قد اختفت هي أيضاً، بل إن اضمحلالها وزوالها سبق اختفاءه[1]. ونفس الشيء يمكن أن نقوله عن مثال الإنسان الصوفي الذي كان يجمع في الفترة ذاتها بين شيئين اثنين: تجربة شخصية غنية مع الإلهي بالإضافة إلى السيطرة الكبيرة على اللغة الشعرية والفكرية. لقد زاوج بين هذين الشيئين الرائعين وعبّر عنهما في أعمال فكرية وأدبية كبرى (أقول ذلك وأنا أفكر مثلاً بالمحاسبي الذي مات عام ٢٤٣/ ٨٥٧. واسمه يدل على العودة النقدية على الذات: أي محاسبة النفس). ولكن صورة الصوفي راحت تتدهور أيضاً بدءاً من القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر(**). فتحول الصوفي إلى متعلم صغير يُؤَسْلِم (أي يُدخل في الإسلام) الفئات الاجتماعية ذات التراث الشفهي. وراح يجمّع حوله الأتباع والتلامذة المدعوين بالإخوان، ثم يكثر عددهم ويؤسس أخيراً سلالات مرابطية على رأس زوايا صوفية قوية قليلاً أو كثيراً. سوف نرى لاحقاً فيما إذا كان ينبغي

(*) هذا ما برهن عليه محمد أركون في كتابه عن النزعة الإنسانية والعقلانية في القرن الرابع الهجري من خلال دراسته لنصوص مسكويه والتوحيدي وجيلهما الفكري. (أنظر ترجمتنا لهذا الكتاب بعنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦). فقد كان الإنسان محترماً أكثر أثناء الفترة الكلاسيكية من عمر الحضارة العربية ـ الإسلامية. ثم تدهور هذا الاحترام فيما بعد أثناء عصور الانحطاط الطويلة حتى لم يعد الإنسان يساوي شيئاً يذكر. . . وكل ذلك بسبب تدهور الأوضاع الاجتماعية وضيق العقل والفقر. . .

(**) هذا يعني أن الانحطاط أصاب كل شيء، وليس فقط التيار العقلاني والفلسفي. فالتصوف كان قوياً رائعاً فتحول إلى دروشة وزوايا وطرق صوفية جفّ فيها نبض الروح والفكر. والإسلام الذي ورثناه في القرن العشرين هو الإسلام الصوفي الطرقي وليس إسلام العصر الكلاسيكي المبدع والمنفتح. ليس غريباً والحالة هذه أن نكون نتخبط فيما نتخبط فيه اليوم. . .

التحدث عن التقهقر والانحطاط أو أزمة الطفرة الانتقالية فيما يخص مكانة الشخص في مرحلة النضال من أجل التحرر الوطني ثم مرحلة المعارضة الأصولية الحالية التي تلتها والتي تناضل من أجل التوصل إلى السلطة.

سوف نستعرض الآن بشكل سريع السبل والأدوات العقلية التي أدخلها الخطاب القرآني من أجل تأسيس إنسان جديد مضاد بكل وضوح للإنسان القديم: أي إنسان الجاهلية. وهذا المصطلح الأخير جدالي. والواقع أن المزدوجة المفهومية جاهلية/علم ـ إسلام تشبه المفهوم الأنتربولوجي للفكر المتوحش/المضاد للفكر المدجّن(*). إن الخطاب القرآني يستخدم مصطلحات كالنفس، والروح، والإنس، والإنسان. كما ويستخدم معجماً غنياً من الإدراك الحسي والفعالية الفكرية[٢] من أجل أن يشكل ما يدعوه بالإنسان وذلك طبقاً لمنظوراته الخاصة. سوف نرى فيما بعد بأن الرسالة الروحية للإنسان وكذلك التحديد الأخلاقي ـ السياسي له، كما هما واردان في القرآن، يدلان على مضامين مشابهة، إن لم تكن مماثلة لتلك الواردة في التوراة والأناجيل(**). لهذا السبب أدخلت مصطلح الخطاب النبوي الذي يستخدم نفس الآليات اللغوية والتمفصلية للمعنى على صعيده الشفهي الأولي. إليكم الآن بعض العيّنات من الآيات التي ينتقيها غالباً أتباع القراءة التبجيلية، وذلك لأنها قابلة لكل عمليات الإسقاط والاستلحاق: أي إسقاط قيم الحداثة عليها مع وضعها في ذات الوقت تحت هيبة كلام الله. جاء في القرآن:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب، ٧٢).

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة، ٣٠).

(*) هذا ما درسه علم الأنتربولوجيا الحديث على يد ليفي ستروس وبيير بورديو وآخرين. وأعادوا الاعتبار للفكر المتوحش (أي للجاهلية).بعد أن احتقر زمناً طويلاً.

(**) هذه عادة أركون. دائماً يقارن بين الأديان الثلاثة لأنها تعود إلى أرومة واحدة أو أصل واحد. فالخطاب النبوي موجود عند أنبياء اليهود كما هو موجود عند عيسى بن مريم وعند محمد. وله صفات لغوية ومعنوية متشابهة. بالطبع فهناك اختلافات أو خصوصيات بين التوراة والإنجيل والقرآن. ولكن هناك قواسم مشتركة يعرفها كل من اطلع على الكتب الثلاثة وليس على كتاب واحد فقط.

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة، ٢٥١).

﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (البقرة، ١٣٦).

﴿والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ (العصر، ١، ٢، ٣).

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ (التوبة، ٥).

يمكننا أن نذكر من الآيات إلى ما لا نهاية حيث نجد أن الحوار بين الله والإنسان، أو الإنسان والله يتجسد على كل أصعدة الخطاب ومستوياته وأنواعه، وحيث يشمل كل موضوعات المعرفة النظرية والممارسة العملية. فالقرآن يستعيد في كل مكان، ويدون ككل أو ملل، الوصايا العشر ويعلّمها ويفصّلها لكي يخلّص الإنسان من العمى والعنف وحياة الجاهلية وقيود الجماعة بمن فيهم الأبوان اللذان يرفضان الميثاق. ﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ (الإسراء، ٣٩).

إن هذه الآيات التي استشهدنا بها كعيّنات لا يمكن أن نفهم معناها الحقيقي إلا إذا موضعناها في سياقها الأولي الذي صدرت فيه لأول مرة في مكة والمدينة. ولكن هذه القاعدة التي تلزم المؤرخ(*) يتجاهلها المؤمنون بكل سهولة لأنهم يهتمون فقط بالوصايا التي يمكن استخراجها منها مباشرة لتطبيقها على سلوكهم وحياتهم. فهم يستشهدون دوماً، وبنفس القناعة والحماسة، بالآية الخامسة من سورة التوبة لتبرير اللجوء إلى الجهاد(**). ولكن إذا اختلفت الظروف فإنهم يستشهدون بالآيات الأخرى الأكثر سلمية والأكثر تركيزاً على الأبعاد الإيجابية لترقية

(*) هكذا نجد أن أركون يلحّ على القراءة التاريخية للقرآن لكي يحجّم من تأثير القراءة الإيمانية أو التقليدية التي لا تعبأ إطلاقاً بمعطيات التاريخ والجغرافيا والواقع. ولا ريب في أن القراءة التاريخية سوف تؤدي إلى نتائج تحريرية هائلة إذا ما أحسنّا القيام بها، دون أن يعني ذلك إضعاف الإيمان أو إضعاف قيمة القرآن. على العكس، سوف يصبح الإيمان أكثر استنارة وبصيرة من قبل.

(**) وهي الآية التي يركّز عليها بعض الغربيين لكي يقولوا بأن القرآن كتاب عنف! وهكذا =

الإنسان وإعلاء شأنه. في الواقع أن القرآن المعاش كانت له دائماً الأولوية على القرآن المُحلَّل والمدروس والمفهوم على حقيقته. ولكن هذا الأخير ينبغي أن تكون له الأسبقية أو الأغلبية على الأول، لكي يحدّ من انحرافات المخيال الاجتماعي الديني، ولكي يحجّم التلاعبات ذات الأهداف الإيديولوجية. إن هذا الصراع بين الأولوية والأغلبية يخترق تاريخ كل النصوص التأسيسية الكبرى ويقع في الصميم منها. وبالتالي فهو يتدخل في إنتاج المعنى وآثار المعنى التي تتحكّم دائماً بتشكيل الشخص البشري وعمله. ينبغي أن نذكر هنا عدة قراءات للقرآن. فهناك أولاً قراءة الفقهاء التي هدفت إلى استخراج القوانين أو الأحكام القضائية التي أصبحت فيما بعد القانون الإسلامي: أي الشريعة. والشريعة ملزمة للجميع بشكل قطعي. ولكن باستثناء هذه القراءة فإن التفاسير الأخرى لم تؤثر على عامة المسلمين، ولا على عقائدهم المشتركة ولا على طريقة التلقي الفردية للقرآن. فتفاسير العلماء العالية المستوى لم تؤثر على كل ذلك ولم تقرأها إلا النخبة المثقفة القادرة على فهمها. وذلك لأن جماهير المؤمنين مرتبطة عادة بالعواطف الانفعالية والذاتية وإكراهات التعبير عن الهوية والذات من خلال الجماعة، أكثر مما هي مشدودة إلى شروحات العلماء وتفاسيرهم. فالآيات المحفوظة عن ظهر قلب هي في متناول الجميع. وكلهم يستشهدون بها عفوياً ومباشرة دون أن يلقوا بالاً لسياقها الأصلي الذي لفظت فيه لأول مرة أيام النبي(*). فهذا لا يعنيهم في قليل أو كثير. كل ما يهمهم هو التعبير عن حالتهم الراهنة من خلال الآية المناسبة ذات التعبير المقتضب والجميل والصحيح أبداً لأنه نازل من عند الله عز وجل. إنهم يتلون الآية بشكل عفوي من أجل الصلاة، أو من أجل التأمل في حالتهم الراهنة، أو من أجل فعل خير ما، أو من أجل تعزية النفس والصبر على المكروه والنوائب، إلخ...

= ينسون عشرات أو مئات الآيات الأخرى التي تدعو إلى التسامح والصبر ولا يرون إلا هذه الآية. نقول ذلك على الرغم من أنها تنتهي بالعبارة التالية: إن الله غفورٌ رحيم. ولكن لا ريب في أن الحركيين الأصوليين يركزون عليها أيضاً لاستنفار الهمم من أجل الجهاد...

(*) نظراً لضمور الوعي التاريخي لدينا منذ فترة طويلة، فإننا نتخيل أن الآية غير مرتبطة بزمان معين، وإنما هي لكل الأزمان والعصور. وقد كان المسلمون الأوائل أكثر تاريخية منا عندما كانوا يتحدثون عن أسباب النزول ويربطون الآية بمناسبة تاريخية معينة. أما نحن فنتيجة لبعد المسافة الزمنية بيننا وبين لحظة ظهور القرآن فقد فقدنا هذا الحس التاريخي وأصبحنا نعتقد أنه خارج الزمان والمكان.

إن الشخص بصفته ذاتاً بشرية مصطدمة حتماً بتقلبات الحياة وهمومها يتشكل ويتفتح، أو على العكس يغطس في الاستلاب طبقاً لدرجة اقترابه من الخطاب القرآني بشكل عام وطبقاً لطريقة استعماله لنصوص أخرى متفرقة وتطبيقها على وجوده اليومي هنا والآن. قلت الاقتراب(*) من الخطاب القرآني وأقصد به أن ملايين المسلمين لا يعرفون العربية، والكثيرين من الناطقين بالعربية لا يستطيعون بالضرورة أن يفهموا لغة القرآن القديمة والصعبة بالنسبة لهم.

هكذا نجد أن مصطلح الخطاب النبوي يظل يحافظ على صلاحيته ومتانته. لماذا؟ لأنه يتيح لنا تطبيق كل هذه التحليلات والملاحظات على جميع الأشخاص الذين نشأوا وتربّوا داخل إطار التراث الطويل لتعاليم الأنبياء منذ النبي إبراهيم وحتى النبي محمد. بمعنى أن الخطاب النبوي(**) ينطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين بنفس الطريقة. فجميعهم تربوا داخل التراث الديني التوحيدي القائم على الوحي والنبوّة. فهذا التراث الطويل والعتيق يستخدم لغوياً نفس الأساليب البلاغية، ونفس الخطاب ذي البنية الأسطورية أو المجازية. كما أنه يستخدم نفس الرموز الدينية ونفس القصص ونفس التركيبة المجازية من أجل أن يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله الحي، المتكلم، الفاعل في التاريخ الأرضي، من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان ـ والله، أو الله ـ والإنسان. إنه يغنيها ويوسّعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير. وبفضل الغنى الكاشف(***) للخطاب النبوي فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة

(*) المقصود بالاقتراب هنا كما هو واضح مدى القدرة على فهم النص القرآني. فمن الواضح أن المسلمين غير العرب يجدون صعوبة كبيرة في ذلك. بل وحتى المسلمون العرب غير المتفقهين في أسرار اللغة العربية يجدون صعوبة أيضاً. ولذلك يكتفون بتلاوة القرآن تلاوة عبادية ثم يتوهمون أنهم يفهمونه...

(**) في الواقع أن مصطلح الخطاب النبوي يعني الوحي بكل بساطة. ولكن أركون يستخدمه عن قصد للدلالة على مادية الوحي اللغوية أو على واقعيته بصفته حدثاً واقعاً. وهكذا يحوله إلى مصطلح قريب من الأفهام وقابل للاستخدام. فمن الواضح أن الخطاب اللغوي للقرآن يتشابه مع الخطاب اللغوي للتوراة والإنجيل، على الرغم من أنه مكتوب بالعربية في حين أن التوراة مكتوبة بالعبرية والإنجيل باليونانية ثم اللاتينية ثم اللغات الأوروبية الحديثة. فقصص الطوفان ونوح والأنبياء كلها مشتركة بين الكتب الثلاثة...

(***)أو الكشفي، لأن الخطاب النبوي تحديداً هو ذلك الذي يكشف أو يتنبأ بالأشياء قبل حصولها. إنه يمتلك طاقة كبيرة على الكشف. ومن الواضح أن الخطاب النبوي ـ أو خطاب الوحي ـ يقيم علاقة مثالية رائعة بين الخالق والمخلوق، أو بين الله والإنسان.

الشخص وكرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي. ويحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفكّ رموزها. كما أنه يتم عن طريق هذه النعمة التي خصَّ بها الله الإنسان من بين جميع المخلوقات وحُمله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة وتسيير شؤون النظام العادل بصفته «خليفة الله في الأرض». كل هذه الأشياء تولّد في قلب المؤمن شعوراً بالذات، وهذا الشعور مرتبط مع مطلق الله بصفته المعيار الأعظم والمرجعية الكبرى الضرورية لتفتح كل مواهب الشخص ـ المخلوق. ما هي المتغيرات التي أدخلتها الحداثة بالقياس إلى هذا النمط من الاستيقاظ وتحقيق الشعور بالذات؟ لقد أحدثت الانتقال من مرحلة الشخص ـ المخلوق من قبل الله والمرتبط به عن طريق مديونية المعنى والقبول العاشق لأوامره ونواهيه، إلى مرحلة الشخص ـ الفرد ـ المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي وتشريعي (أو قانوني)(*).

من الظاهرة القرآنية، إلى الظاهرة الإسلامية، إلى «الهوية الحديثة»

لا يوجد تعاقب كرونولوجي (أي زمني) بين هذه المحطات التاريخية والثقافية الثلاث(**). نقول ذلك وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن الحداثة ليست مسألة تحقيب لتاريخ الفكر بقدر ما هي موقف معين للعقل أمام السؤال التالي: كيف يمكن أن نعرف الواقع بشكل صحيح أو مطابق؟ وإذا ما توصلنا إلى هذه المعرفة فكيف يمكن توصيلها دون إكراه أو ضغط على الشعور الذاتي لأي شخص؟ لا أستطيع أن أتوقف هنا كثيراً عند التحليلات والتوضيحات التاريخية التي ينطوي عليها هذا

(*) هنا تكمن القطيعة الابستمولوجية الكبرى للحداثة. فالعقد الأساسي لم يعد بين الله والإنسان، وإنما بين الدولة القومية الحديثة والفرد المواطن. ولذا فإن الإنسان في زمن الحداثة لم يعد يُقيَّم من خلال انتمائه إلى هذا الدين أو ذاك، وإنما من خلال كونه مواطناً له نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات. وهكذا أصبح الإنسان المؤمن/ وغير المؤمن، الذي يمارس الطقوس/ أو لا يمارسها، على قدم المساواة أمام مؤسسات الدولة وقوانينها الحديثة. هذا لا يعني بالطبع أن الإيمان ممنوع في عصر الحداثة ولكنه أصبح قضية شخصية ليس إلا.

(**) هذا يعني أن هناك ثلاث لحظات أساسية: لحظة القرآن والنبوة، لحظة تشكيل الدولة الإسلامية والشريعة والفقه، لحظة الحداثة بدءاً من القرن التاسع عشر. ومن الواضح أن أركون سوف يدرس المجتمعات الإسلامية انطلاقاً من هذه اللحظات الثلاث.

التعريف للحداثة. سوف أعالج هذه المسألة بشكل مطول في الطبعة الثانية لكتابي نقد العقل الإسلامي. في الواقع أن الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وانبثاق الموقف الحديث للعقل هي أشياء تتعايش مع بعضها البعض في كل مراحل تاريخ الفكر(*). إنها تتعايش عن طريق التفاعلات المتبادلة والتوترات التثقيفية والمجابهات الصراعية، الخصبة أو السلبية، طبقاً للسياقات والبيئات والعصور. لكي نشرح هذه العلاقات المعقدة والمتغيرة بتغير العصور فإنه ينبغي أن نكتب التاريخ المقارن لهذه الأقطاب الثلاثة من المعنى والممارسة العملية. فهذه الأشياء تتحكم بشكل مختلف بمصير الشخص في الأوساط الإسلامية، والمسيحية، واليهودية، والبوذية، والهندوسية، والحديثة العلمانية (أو المُعَلْمَنة). ولكننا لا نزال بعيدين جداً عن كتابة مثل هذا التاريخ. نقول ذلك وبخاصة أن المسار الأوروبي للحداثة لا يزال هو الذي يفرض تحقيباته الزمنية على الجميع كما ويفرض تحديداته، وموضوعاته، وتقسيماته للواقع. وكل هذه الأشياء يحوّلها إلى مثال نموذجي أعلى للمعرفة، ويطلب من جميع الشعوب تقليدها أو محاكاتها(**).

فيما يخص حالة «الإسلام» نلاحظ أن جدلية الظاهرة القرآنية/والظاهرة الإسلامية لا تزال بحاجة إلى من يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق. والقيام بذلك يفترض مسبقاً إعادة تحديد الظاهرة القرآنية فيما وراء كل التوسعات اللاهوتية والتشريعية، والصوفية، والأدبية، والتأريخية(***). فهذه الأشياء تابعة أساساً للظاهرة الإسلامية، وقد تشكلت بعد حصول الظاهرة القرآنية. ولكن الظاهرة الإسلامية ذاتها ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلوّ، والمقروء،

(*) هذا يعني أنه قد تتعايش في داخل نفس الشخص الواحد اللحظات الثلاث. أو قل إن هذه اللحظات الثلاث موجودة في كل مجتمع إسلامي بدرجات متفاوتة وكل فرد يأخذ منها أو يمزج بينها بنسب متفاوتة أيضاً بحسب درجة ثقافته ومدى اطلاعه أو عدم اطلاعه على الحداثة.

(**) نتيجة هيمنة الغرب على العالم منذ ثلاثة قرون على الأقل، فإنه أصبح نموذجاً يحتذى بالنسبة لكل الشعوب الأخرى من عربية وصينية وإفريقية وروسية، إلخ... وهكذا فرض معاييره على الجميع بسبب قوته الحضارية والتكنولوجية والاقتصادية.

(***) المقصود بالتوسعات هنا استطالات القرآن أو توليد القرآن لخطابات أخرى مستوحاة منه: كالخطاب التشريعي، والصوفي، إلخ... فالظاهرة الإسلامية ليست مفصولة عن الظاهرة القرآنية وإن كان الباحث يميزها عنها من أجل سهولة الدراسة أو توضيح الأمور إلى أكبر حد ممكن.

والمعاش بصفته نصاً رسمياً مغلقاً وناجزاً بشكل نهائي. إن عملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسِّرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله، أو الوحي، أو القرآن، لا فرق. (الأمة المفسِّرة هنا تعني أمة المسلمين).

لنتحدث الآن عن المرحلة الأولى: مرحلة الظاهرة القرآنية. نلاحظ على هذا المستوى أن الله يقدم نفسه للإنسان في خطاب مُتلفَّظ به في اللغة العربية. إنه يقدم نفسه لكي يُدرَك ويُشعَر به ويُتلقَّى ويُصغَى إليه وكأنه الشخص الأعظم بامتياز. وذلك لأنه يتحلّ بكامل الصفات الأساسية التي لا يمكن للإنسان أن يكتسبها فعلياً إلا بواسطة ما كان الصوفيون والفلاسفة قد دعوه لزمن طويل بـ «محاكاة الله»: أي التألّه. ويعني ذلك بذل كل الجهود من أجل التوصل إلى مستوى الكمال المتجسّد في هذا الله الذي يتجلّ عن طريق الوحي لكي يقود الإنسان نحو تحقيق هذه الرغبة الأساسية: أي العشق بلغة الصوفيين. وهو الطاقة الوثّابة التوّاقة لتحقُّق الشخص أخلاقياً وروحياً وفكرياً (في التراث يقولون: الإنسان الكامل)(*). لقد كان الخطاب النبوي هو النبع الذي لا ينضب، والذي استمدّ منه القديسون والأولياء الصالحون وعبّاد الله وكبار الروحانيين المجازات الحيّة، والرموز الخصبة، والقصص الحسنة المشكَّلة لتجربتهم مع الإلهي. إنه يَعْبر التاريخ والمجتمعات والثقافات البشرية. إنه يمتنع عن الانخراط السياسي المتحيّز غير المؤسَّس على قاعدة «الدين الحق». كما أنه يعتمد أساساً على البحث الواثق من نفسه، والتوّاق إلى الانصهار في المطلق (أو في الآخر بإطلاق)(**). ويعتمد أيضاً على الشهادة الروحية المؤيِّدة من قبل البشر والمرتكزة على القيمة التي لا تُختَزل لهذا البحث. (أشير هنا إلى أن مصطلح الدين الحق يطرح مشاكل كانت الحداثة الفلسفية قد عالجتها ولكن لم تحلّها نهائياً).

وأما الظاهرة الإسلامية فتهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والأنطولوجيا والأسطرة

(*) ولكن التوصل إلى مرحلة الإنسان الكامل عملية صعبة المنال...

(**) هنا يتحدث أركون عن التجربة الدينية في شكلها المثالي الأعلى. وهي تجربة عذبة جداً وغنية بالمعاني الروحية وترتفع بالإنسان عن شرطه الفاني لكي يتحد بمطلق الله. وهي التجربة التي يعرفها كبار المؤمنين والصوفيين والباحثين عن الفناء في المطلق (أي في الله).

والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)(*). إن الظاهرة الإسلامية، مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية، أو اليهودية، أو البوذية. . .، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية. نقصد بذلك أن الدولة، في كل أشكالها التاريخية، تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها. ولكننا نلاحظ أن أنماط حضور الظاهرة القرآنية في الظاهرة الإسلامية (كالقوانين الأخلاقية والتشريعية خصوصاً) تستعصي على الاستلحاق الكلي الذي لا مرجوع عنه. وفي لحظات الذروة والتأزم الأقصى لهذا الصراع المستمر تظهر الشخصيات الروحية الكبرى(**) لكي تشهد على الرهانات المتكررة له عبر التاريخ. إنها تشهد عليها باحتجاجاتها ومقاومتها للظلم وانحراف السلطات عن الخط المستقيم للرسالة القرآنية. ولكن هذا الصراع يزداد تعقيداً مع ظهور المطالب الجديدة «للهوية الحديثة» كما كان شارلز تايلور قد حدّدها أو عبّر عنها. (أنظر كتابه: مصادر الذات. بلورة الهوية الحديثة، ١٩٩٦).

- Charles Taylor: *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, H.U.P, 1996).

إن بلورة القانون الإسلامي وممارسته التاريخية ينبغي أن تُلْحَق بالظاهرة الإسلامية، وبخاصة في جانبه المطبق كقانون وضعي (أي فقه). وأما دور الظاهرة القرآنية هنا فيُختَزل في الواقع إلى مجرد خلع التقديس، بل وحتى التأليه على كتب هذه الأحكام الفقهية التي أصبحت تدريجياً القانون الديني (أو الشريعة)(***).

(*) هنا نفهم، ولأول مرة، لماذا ميّز أركون بين القرآن/ وما جاء بعده، أو بين الظاهرة القرآنية/ والظاهرة الإسلامية. فالواقع أنه يريد أن ينزع القدسية عن الثانية وعن كل منتجاتها التشريعية والفقهية والسياسية، إلخ. . . ويريد أن يقول بأنها من عمل البشر على عكس القرآن. فالدولة الإسلامية أو المدعوة كذلك (أي الدولة الأموية أولاً، ثم العباسية ثانياً، ثم الفاطمية ثالثاً ثم السلطنة العثمانية. . .) كلها أنظمة بشرية لا قداسة لها على الإطلاق. ولكنها عرفت كيف تصادر الدين لكي تخلع المشروعية الإلهية على نفسها. وبالتالي فإن عمل أركون هنا هو عمل تعرية وتفكيك بامتياز.

(**) يشير أركون هنا إلى رجال الدين الأتقياء الكبار الذين تجرأوا على معارضة الخليفة أو السلطان دفاعاً عن مبادىء الدين والحق. وقد وجد هؤلاء عبر التاريخ الإسلامي كله. ودفعوا الثمن باهظاً أحياناً.

(***) هذا يعني أن الشريعة بلورة بشرية وليست إلهية على عكس ما نتوهم. وقد =

نحن نعرف الآن بشكل أفضل، وبعد أن تقدمت الأبحاث التاريخية، أن تشكيل المذاهب (أو المدارس الفقهية) عملية استمرت حتى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وأما خلع التقديس على هذه العملية التاريخية المحضة فقد ابتدأ منذ القرن التاسع الميلادي، وفرض نفسه كضرورة دينية من أجل الحدّ من تغلغل الأعراف والممارسات المحلية إلى القانون الإسلامي. كان الخطاب النبوي قد حقق إنجازات لا يستهان بها في اتجاه التحرير القانوني للشخص البشري. ولكنها لم تُطبَّق إلا بشكل جزئي في الزمان والمكان(*). والسبب يعود إلى أن عصبيات القرابة لا تزال تضغط حتى يومنا هذا على التشكيل الحديث للنسيج الاجتماعي أو للروابط الاجتماعية. ولا تزال تحول دون تشكُّل المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والشخص ـ الفرد ـ المواطن بصفتهم فاعلين متداخلين للمسار التاريخي الهادف للوصول إلى الحداثة الفكرية والروحية والسياسية التي لا تنفصم. كنت قد قدمت سابقاً مثالاً واضحاً ومضيئاً على التلاعبات التي تعرض لها الخطاب النبوي من قبل الفقهاء. فقد حاولوا التلاعب في تفسيره أو التحايل عليه لكي يتحاشوا أحكامه التي اعتبروها ثورية أو انقلابية أكثر من اللزوم(**). ورأوا فيها خطراً على نظام الأعراف والتقاليد السابقة على الإسلام والذي كانوا قد تعودوا عليه ويؤمّن لهم مصالحهم. لقد أرادوا المحافظة على لعبة التضامنات أو العصبيات البطريركية والعشائرية السائدة في النطاق العرقي ـ الثقافي الذي دخلته سلطة الدولة الإسلامية وسيطرت عليه بصيغتها الأموية أولاً، فالعباسية ثانياً[٣]. وبعد انتصار ما كنت قد دعوته بالنص الرسمي المغلق فإن التراث الإسلامي قد صدّق(***) على كل الأمر

= أثبتت الأبحاث التاريخية المعمقة ذلك بشكل قاطع. إن الكشف عن تاريخية الشريعة وكيفية تشكل المذاهب الإسلامية من سنّية وشيعية وإباضية (أو خارجية) يمثل عملاً تحريرياً هائلاً في وقتنا الحاضر. ولكنه يصطدم بعقبات نفسية هائلة أيضاً ومتجذّرة في عقول ملايين المسلمين.

(*) هنا نفهم أيضاً السبب الثاني الذي يدفع أركون إلى التفريق بين الظاهرة القرآنية/والظاهرة الإسلامية. فالثانية لم تكن تطبيقاً حرفياً أو كاملاً للأولى على عكس ما نتوهم. ولم يُطبَّق من القرآن إلا جزء بسيط. ولكن أليست هذه هي طبيعة العلاقة بين النظرية والتطبيق، كل نظرية وكل تطبيق؟ أليست النظرية مثالية نبيلة، والتطبيق متعثّراً، ناقصاً، بطبيعة الحال؟... يحق لنا أن نطرح هذا السؤال.

(**) هنا يتضح الفرق بين القرآن/ وبين الفقه، بين المبادىء العليا المثالية/ والتطبيق البشري الناقص بطبيعته.

(***) بمعنى أنه اعتبرها صحيحة بشكل مطلق ولا تناقش ثم رسّخ ذلك على مدار القرون حتى =

الواقع الذي تحقق في مجال التفسير وكتب الفقه أو القانون التي فرضت نفسها بصفتها صحيحة، مستقيمة: أي أرثوذكسية. ولهذا السبب نجد أنفسنا اليوم عاجزين عن العودة إلى النص القرآني المفتوح (أو المنفتح). كما ولا نستطيع أن نحرّر بسهولة الشخص البشري من الأحكام المحددة في ذلك الجزء من القانون الخاص والمدعو بقانون الأحوال الشخصية. في الواقع أن العمل الذي قام به المسلمون الأوائل في إغلاق النص القرآني بشكل نهائي يُعتبَر لا مرجوع عنه من الناحية التاريخية اللهمّ إلا إذا عثرنا على مصحف آخر معاصر للمصحف الرسمي الأول! وهذا أمر مستبعد أو ضعيف الاحتمال جداً جداً. وأما كتب الفقه (أو القانون الإسلامي) فلا يزال المؤمنون ينظرون إليها ويتلقونها وكأنها أحكام اشتُقَّت بشكل صحيح ومطابق من الآيات القرآنية(*).

يمكن للقارىء أن يفهم بشكل أفضل، على ضوء هذه الملاحظات، الحاجة الماسة لاستعادة ما سوف أجرؤ على دعوته بالمسؤولية الروحية. فهي تمثل مقاومة الروح البشرية للعمليات التي يقوم بها العقل ذاته. فالعقل لا يشتغل في الفراغ أو بشكل حر، سهل، كما نتوهم. وإنما هو يصطدم في كل مرة بالمستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه، السائدين حتماً في كل وسط اجتماعي - ثقافي وفي كل فترة تاريخية. أقول ذلك وأنا أعلم أنه يصعب استخدام مفهوم الروحانية في الغرب. وذلك لأن الفكر العلمي السائد يلح باستمرار على الوظائف الاستلابية للدِّين ولا يعترف إلا بالتفسير الوضعي (أو المادي البحت) للإنسان. إني أنطلق من المبدأ التالي: هناك ضرورة لإعادة تقييم تاريخي وسوسيولوجي وأنتربولوجي وفلسفي للبعد الروحي من الشخص البشري. ولأني أعترف بذلك فإني أقترح مفهوم المسؤولية الروحية وأعتبره يمثل مجالاً واسعاً مهماً للبحث والكشف. ولا ينبغي إهماله حتى في عصر العلم والتكنولوجيا. إني أدعو لذلك من أجل إعادة الاعتبار إلى ذلك القلق المعرفي العالي الذي اختفى من ساحة الفكر الإسلامي كما من

= أصبح من الصعب جداً الحفر عن حقيقة الأمور. والمقصود بكلمة أرثوذكسية هنا: صحيحة، مستقيمة.

(*) نتيجة عملية الاستلحاق التي تمت من قبل الدولة، فإن التراث الإسلامي كله أصبح مقدساً ومعصوماً وليس القرآن فقط. ولكن أركون يبيّن أن هناك فرقاً واضحاً بين لحظة القرآن أو مقاصد القرآن/ وما جاء بعده. هذا الفرق هو الذي لا يستطيع المسلم أن يدركه بسبب نقص الحسّ التاريخي لديه وبسبب مرور زمن طويل غطّى عليه أو حجبه كلياً.

ساحة الفكر الحديث. هذا القلق - أو الهمّ بالأحرى - له اسم واحد هو: أخلاقية الشخص البشري. سوف أقدم هنا التعريف التالي على سبيل الاستكشاف والاستطلاع والتحقق من صحته أو عدم صحته لاحقاً: **إن تحمل مسؤولية روحية يعني بالنسبة للروح البشرية أن تزود نفسها بكل الوسائل، وأن تتموضع دائماً داخل الشروط الضرورية والمناسبة من أجل أن تقاوم كل العمليات الهادفة إلى استلابها، واستعبادها، وبترها، وحرف إحدى ملكاتها أو أكثر من أجل تحقيق غاية مضادة لكرامة الشخص البشري(*). ينبغي أن تقاوم الروح هذه العمليات الانحرافية بعد أن تكون قد شخّصتها جيداً. فالروح البشرية هي مركز إنسانية الإنسان وأداتها والعلامة التي لا تخطىء عليها.**

والآن ينبغي تطبيق هذا التعريف على مفهوم الشخص كما رسّخه قانون الفقهاء. لماذا؟ من أجل أن نكتشف محدودية هذه المكانة التي نجدها شائعة في كل الفضاء العقلي القروسطي حتى هجمة الحداثة التشريعية والقانونية(**). ونعلم أن هذه الحداثة لم تصبح ممكنة إلا بعد أن حقق الفكر العلمي والفلسفي تقدماً كبيراً فيما يخص الذات الإنسانية. ينبغي أن نعلم أن القانون المدعو بالإسلامي لا يعطي المكانة الكاملة للشخص إلا للمسلم الأرثوذكسي، الذكر، الحر (أي المضاد للعبد)، **المكلّف**: أي المؤهل قانونياً لأن يحترم حقوق الله وحقوق الإنسان أو يتقيّد بها. وأما الطفل والعبد وغير المسلم فهم مؤهلون، احتمالاً، للتوصل إلى هذه المكانة بشرط واحد: هو أن يصبح الطفل بالغاً، والعبد حراً، وغير المسلم مسلماً (عن طريق تغيير دينه واعتناق الإسلام)(***). وأما فيما يخص المرأة فعلى

(*) هذا يعني أن الروح البشرية مهددة دائماً بالاستلاب أو بالابتزاز والضغوط. وليس من السهل أن تحافظ الروح على نفسها من التلوث والانحراف. هذا يعني أن الإنسان الصادق والنظيف يظل مهدداً أيضاً من قبل القوى العمياء التي تريد أن تحرفه عن مهمته أو تجبره على الانحراف غصباً عنه... وعالم البشر هو عالم وحوش وذئاب أحياناً...

(**) بمعنى أن مكانة الإنسان بحسب الفقه الكلاسيكي أقل بكثير من مكانته بحسب التشريعات الحديثة، أو قل إنها أضيق بكثير. وهذا أمر طبيعي. فالفضاء العقلي القروسطي لا يستطيع أن يعترف للإنسان إلا بحقوق محدودة. وهذا الأمر لا ينطبق فقط على المجال الإسلامي وإنما على المجال المسيحي أيضاً. أنظر حالة الشخص البشري في أوروبا قبل انتشار أفكار التنوير والتسامح والحريات الحديثة.

(***) هنا بالضبط تكمن القطيعة الابستمولوجية الكبرى بين الفضاء العقلي للحداثة/ والفضاء العقلي للقرون الوسطى. فالحداثة تعترف بالإنسان، أيّ إنسان، بغض النظر عن أصله =

الرغم من أنها موعودة بكرامة روحية مساوية للرجل إلا أنها أُبقيت داخل مكانة شعائرية وقانونية دنيا (أو أدنى). لماذا؟ لأن القرآن نفسه لم يستطع أن يلغي كل المحرمات وكل القيود التي كانت تضغط على وضع المرأة في زمن الجاهلية (أو في الفترة التي دعاها بالجاهلية). هناك حقيقة تاريخية لا مجال للشك فيها: وهي أن جميع الأديان قد رسّخت أو أبدت المستحيل التفكير واللامفكّر فيه داخل المجتمعات التي انتشرت فيها وسادتها، وذلك فيما يخص المكانة الروحية والقانونية للشخص البشري. ولم تكتف بذلك وإنما خلعت رداء التقديس على أحكام وصفتها بالدينية(*). ولا تزال هذه الأحكام تؤبّد حتى يومنا هذا كل أنواع النّبْذ والتفرقة ومحاكم التفتيش والاضطهاد والعنف «المقدس» باسم الله! والواقع أن التراثات المدعوة بالحيّة قد ربطت بشكل تعسفي صورة الله بالعصبيات الميكانيكية، والاستراتيجيات السلطوية، وكل الإكراهات الملازمة حتماً للتوليد الخيالي للمجتمعات البشرية. وينبغي أن نعترف هنا بأن الحداثة هي التي ألغت نظام الرقّ والعبودية. وهي التي أسست المواطنية على قاعدة جديدة واسعة تلتغي فيها كل التمييزات الطائفية. ولكنها لم تنه بعد عملها البطيء والصبور في تحرير الشرط البشري، وبخاصة وضع المرأة وحماية حقوق الطفل(**). فهنا توجد نواقص ينبغي تكملتها.

إن دين الحق هو مفهوم قرآني ولكنه موجود سابقاً في التوراة والأناجيل. وقد استعادته الأنظمة اللاهوتية التوحيدية الثلاثة وطورته حتى مجيء هيغل الذي حاول

= وفصله، أو دينه ومذهبه. أما القرون الوسطى فتحاكمه أولاً على أصله أو مذهبه: أي على شيء يتجاوزه في الواقع ولا حيلة له به...

(*) هنا ينزع أركون في حركة ثورية حقيقية كل مشروعية قدسية عن أحكام مرتبطة بزمانها وظروفها وحاجياتها (أي بظروف القرون الهجرية الثلاثة أو الأربعة الأولى). إنه يكشف عن بشرية كل ما قُدّس بشكل تعسفي، وذلك لكي يفسح المجال لتغييره والتحرر منه في يوم ما. هنا تبدو انقلابية فكر أركون بشكل جذري، من هنا خطورته على التقليديين وخطورة التقليديين عليه...

(**) ولكن حسب الحداثة فخراً أنها كسرت القيود والأصفاد التي كانت تغلّ العقول طيلة قرون وقرون. بالطبع فهناك دائماً نواقص وثغرات ينبغي ردمها. ولكن العمل الأساسي حصل بدون شك مع قطيعة الحداثة. وما كان من السهل أن يحصل. لقد خاض مفكرو التنوير حرباً ضروساً قبل التوصل إليه. ينبغي ألا ننسى ذلك أبداً لأن كرامة الشخص البشري تتوقف عليه.

أن يخلع عليه مكانة فلسفية. في الواقع أن الأنظمة اللاهوتية المبنيّة على هذا المفهوم لا تزال مستمرة في نشر تعاليمها ولا تزال تضغط على حدود الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه فيما يتعلق بمكانة الشخص البشري. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن الفكر الفلسفي والعلمي لا يهتم كثيراً بدمج مواقع الفكر اللاهوتي والعقائد الدينية داخل منظوره النقدي الخاص. إنه لا يأخذها بعين الاعتبار لكي يقيّم أهميتها ووظائفها المعاصرة بشكل دقيق. وإنما يهتم فقط بنفسه وخلع المشروعية على مواقعه وخياراته الخاصة. فهو يعتقد أنه قد حلّ المسألة الدينية أو تجاوزها نهائياً(*). ولكننا نلاحظ أن المنافسة في المجتمعات الأكثر علمنة وتقدماً لا تزال مفتوحة بين المنظور الإنساني المتمحور حول الله الذي تتوقف عليه نجاة الإنسان في هذه الدنيا وفي الدنيا الآخرة، وبين المنظور الإنساني المتمحور كلياً حول الإنسان. ويمكن القول بأن المنظور الأول يستعير من الثاني أكثر مما يستعير الثاني من الأول. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المنظور الثاني يبتعد أكثر فأكثر عن المفهوم الكلاسيكي للمنظور الإنساني كلما راح العقل العلمي التكنولوجي التلفزي(**) يسيطر على المرحلتين اللاهوتية والفلسفية للعقل، بل ويحذفهما حذفاً تاماً. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا العقل التكنولوجي هو الذي يقود الآن عمليات العولمة ويحاول السيطرة على العالم. وقد استعرت المصطلح من الفيلسوف جاك دريدا. هكذا نجد أن مكانة الشخص البشري مُتنَازع عليها من قبل عدة مرجعيات قديمة وتقليدية وجديدة، دون أن تقدم المناقشات الجارية حالياً أو بحوث العلوم الاجتماعية الإضاءات الضرورية(***).

(*) هنا ينتقد أركون نظام الحداثة لأنه فرّغ الساحة من الهمّ الروحي أو من الروحانيات على الرغم من أنه حرّر الإنسان على أكثر من صعيد. ثم يشير إلى استمرارية وجود المؤمنين المسيحيين في مجتمعات أوروبا حتى بعد انتصار الحداثة والعلمانية. وهذا يعني أن الدين لم يمته على عكس ما كانت تتوقع الفلسفة الوضعية. ولكنه تحول وتعقلن إلى حد ما.

(**) يستعير أركون هذا المفهوم من الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا. وهو ينقم معه على التعصب العلمويّ الذي يسود الغرب حالياً. فلا قيمة لأي شيء في هذا الغرب إن لم يكن ذا مردودية مادية أو اقتصادية! ولذلك فكر التكنوقراط في عهد جيسكار ديستان بإلغاء تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية بحجة أنه لا يفيد شيئاً! وثار دريدا وبعض الفلاسفة الآخرين على ذلك عندئذ.

(***) نفهم من كلام أركون أن الحداثة قد حققت للشخص البشري حقوقه المادية والمعنوية. ولكن بقي عليها أن تحقق له حقوقه الروحية. فالإنسان ليس فقط مواطناً يأكل ويشرب =

وأما فيما يخص المجتمعات الإسلامية المعاصرة فنلاحظ أن الأزمة المتعلقة بمكانة الشخص هي أكثر حدة مما هو عليه الحال في المجتمعات الأوروبية المتقدمة وأصعب على التسيير والإدارة. من المعلوم أن مبادىء الإخاء والتضامن واحترام حياة الأشخاص وأرزاقهم هي أشياء طالما تحدث عنها القرآن وكرر الحديث، وكذلك فعل التراث الذي تلاه (ما ندعوه بالتراث الحي). ولكن هذه المبادىء «تُطبّق» الآن في المجتمعات الإسلامية بشكل مأساوي مرعب، وفي جو من الإرهاب المُعمّم على المستويين المحلي والدولي. أفضّل هنا أن أمتنع عن أي تعليق على ظاهرة تهدّد كل أشكال وأنظمة المشروعية القديمة والجديدة. إن الأمر يتعلق فعلاً بالإرهاب بالمعنى الحرفي للكلمة(*). ولكنهم يقدمونه في كل مكان وكأنه السبيل الوحيد الممكن الذي بقي لفئة معينة من أجل أن تستعيد «هويتها» المُصَادَرة من قبل فئات أخرى أو قوى عظمى مهيمنة. إن مختلف أنواع الاضطهاد التي فرضتها محاكم التفتيش في زمن اليقينيات اللاهوتية المطلقة في القرون الوسطى تُستَعاد الآن بكل اطمئنان وراحة بال من قبل الظاهرة الإرهابية. وفي كلتا الحالتين نلاحظ أن صراع التفاسير يرتكز على نفس التناقض الذي لم يتمّ تجاوزه حتى الآن: أقصد بأنهم يصفّون جسدياً أشخاصاً بريئين من أجل الدفاع عن حقوق أشخاص آخرين وهي حقوق مؤكّدة أو مُشهَرة من قبل طرف واحد. لا يهمنا هنا كثيراً ذكر أسماء الحركات السياسية أو الأجواء الإيديولوجية أو الجماعات أو الزمر أو «المثل العليا» أو القضايا التي تؤدي إلى مثل هذا النفي الجذري للشخص البشري. فأمام ظاهرة ضخمة كهذه، ظاهرة متكررة على مدار التاريخ(**)، فإن اتخاذ أي موقف سياسي غير مسبوق بتعهد دقيق، ديني أو فلسفي، لاحترام الشخص البشري وحمايته، شيء لا جدوى منه. أقصد بأن احترام حياة شخص واحد يعني احترام الجنس البشري بأسره. وإذا لم نفعل ذلك

= ويستهلك مادياً، وإنما هو ذات روحية تتطلب إشباعاً. الإنسان مادة وروح وليس مادة فقط...

(*) يشير أركون هنا إلى ظاهرة الأصولية المتعشة حالياً وإلى الحروب الأهلية الدائرة بشكل سري أو علني في أكثر من بلد عربي أو إسلامي... ويبدو أننا دخلنا في مرحلة محاكم التفتيش بدورنا، بعد أن كانت أوروبا قد عاشتها حتى مطلع العصور الحديثة. ولكلّ محاكمُ تفتيشه...

(**) هذا يعني أن ظاهرة الأصولية (أوالتطرف والغلوّ في الدين) ليست حديثة العهد، وإنما لها تاريخ طويل عريض. من هنا خطورة هذه الظاهرة وأهميتها.

فإن هذا يعني القبول إلى ما لانهاية بمبدأ الحرب بصفتها الطريق الوحيدة والإجبارية من أجل تأسيس المشروعية التي تضمن بعدئذ تحرير الشخص البشري!

إن هذه المسارات والأطر لتحقيق الشخص البشري لا تزال مستمرة في فرض نفسها على المجتمعات الإسلامية ضمن مقياس أن تأميم الظاهرة القرآنية من قبل الدولة أو مصادرتها لها قد زادت حدة في العشرين سنة الأخيرة، وذلك تحت اسم الإسلام والقانون الإسلامي (أو الشريعة) بحسب أقوال الحركيّين(*)، أو تحت اسم الأصولية والتزمت والإسلاموية والإسلام السياسي بحسب مصطلح الباحثين في العلوم السياسية (وبخاصة في الغرب). في الواقع أن التمييز الذي أقمته آنفاً بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية يقع في دائرة المستحيل التفكير فيه بالنسبة لهؤلاء المناضلين العتاة ولغيرهم. ليس هذا فقط. بل إن مفهومي الإسلام والقانون المُستخدَمين كيفما اتفق بدون تمييز يدلان على عقلية لاهوتية قابلة للاستخدام الشعبوي الديماغوجي(**). كما ويدلان على مجريات طقسية شعائرية هادفة للتحكّم بالسلوك الجماعي، وكذلك على مبادىء للانخراط السياسي والممارسات الحركية التي يلتزمون بها بنفس الدقة الشعائرية لالتزامهم بتأدية الفرائض الدينية. هكذا نجد أنفسنا أمام نظام كامل متكامل، فعّال جداً من الناحيتين السيوسيولوجية والنفسية. إننا نجد أنفسنا أمام تشكيلة معينة لذات بشرية جديدة تعتبر نفسها إسلامية بشكل جذري وحقيقي. كما وتعتبر نفسها الحامل للرسالة الوحيدة الصحيحة التي ينبغي أن يعتنقها كل البشر لأن فيها نجاتهم. كما وتعتبر نفسها المسؤول عن العمل التاريخي الذي سيحبط مخططات القوى الشيطانية للحداثة والعلمنة. هذه هي بعض ملامح ما كنت قد دعوته بالعقلية اللاهوتية القابلة للاستخدام الشعبوي الديماغوجي. إن هذا المصطلح لم يمله عليّ العقل اللاهوتي المثقف، الأكثر صحة ومصداقية، والذي تنبغي العودة إليه كما قد يتوهم بعضهم(***). ولم يمله عليّ العقل الفلسفي أو العلمي الذي يزعم بأنه يحتل مرتبة

(*) الحركيُّون الأصوليون يعتبرون بأنهم يعيدون المجتمعات العربية إلى الإسلام بعد أن نسيته وأصبحت تعيش حالة الجاهلية أو الوثنية (أي حالة الحداثة...).

(**) لا يمكن فصل الظاهرة الأصولية عن الظاهرة الشعبوية التي تؤدي حتماً إلى الديماغوجية. وهناك فرق بين الشعب/ والشعبوية. فالشعبوية قائمة على العصبية والتطرف والغرائز العمياء التي يتبعها الناس دون تفكير. (أنظر حركات اليمين المتطرف في أوروبا مثلاً).

(***)هنا يرد أركون على منتقديه في الساحة الفرنسية أو الأوروبية. فبعض زملائه من المستشرقين يتهمونه بأنه شيخ حديث!... وهو يرد عليهم قائلاً بأنه ليس لاهوتياً إلى =

الذروة المعيارية المطلقة والعليا. وإنما حاولت فقط أن أصف الأمور بشكل واقعي، وكما هي. لقد حاولت أن أقدّم تصنيفاً معيناً لأنماط الفاعلين الاجتماعيين السائدين الآن في المجتمعات الإسلامية، وكذلك لأنماط الخطابات التي ينتجونها، وأنظمة الحقيقة التي يحاولون تجسيدها بشكل محسوس في مؤسسات سياسية وتشريعية واقتصادية. كنت قد ذكرت بأن الثقافة الشعبوية والعقلية اللاهوتية التي تحملها في طياتها قد حققت نجاحاتٍ سياسية صارخة في الآونة الأخيرة(*). وبالتالي فلا قيمة للثقافة العالِمة (أي ثقافة النخبة) ولا قيمة للعقل الفلسفي أو العلمي أمامها. أقصد أنهما ضعيفان جداً من ناحية التعبئة السوسيولوجية والنفسية إذا ما قيسا بالظاهرة الأصولية وثقافتها الشعبوية الديماغوجية. إن ميزان القوى مختل تماماً لغير صالحنا في الوقت الراهن. إن هذا العكس «للقيم» الروحية والأخلاقية والفكرية من جهة، وكذلك للقيم السياسية والاقتصادية والتكنولوجية من جهة أخرى، يشكل إحدى المعطيات الكبرى لتاريخ الفكر ولا حيلة لنا بها. وبالتالي فهو يشكل أحد عوامل تشكيل الذات البشرية وأخذها لأبعادها منذ أن كانت «الحضارة المادية» قد فرضت هيمنتها على العالم (أقصد الحضارة المادية بالمعنى التاريخي الذي يعطيه فيرنان بروديل لهذا المصطلح)(**).

من الضروري الآن، وقد وصلت في الحديث إلى هذه النقطة، أن أوضح بشكل أفضل المضامين المقتضبة والمكانة المعرفية للعقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي. فإذا ما فعلنا ذلك فهم القارىء بشكل أفضل مدى التوسع أو الانتشار السوسيولوجي لمفهوم الثقافة الشعبوية كما أحاول بلورته هنا.

= الدرجة التي يتصورونها، ولكنه ليس مادياً إلحادياً كما يرغبون. فهناك طريق ثالث غير هذا وذاك.

(*) لا يمكن لأي مثقف حديث أن يحقق التعبئة الجماهيرية الضخمة التي حققها الخميني مثلاً أو بقية الحركات الأصولية الأخرى. والسبب هو أن الشعب لا يزال مغموساً من الناحية العقلية باللاهوت القديم ومعجمه اللغوي وجوه النفسي الذي ورثه أباً عن جد...

(**) كان المؤرخ الفرنسي قد درس كيفية تشكل الحضارة المادية وصعودها في الغرب منذ القرن الخامس عشر. ونشر عن ذلك كتاباً ضخماً في ثلاثة أجزاء. أنظر: الحضارة المادية، الاقتصاد، والرأسمالية.

- Fernand Braudel: *Civilisation matérielle, economie et capitalisme*, Paris, 1979.

سوف أنطلق للقيام بذلك من التعليق على برنامج غني وممتاز لقناة تلفزيون الجزيرة (قطر). ويتخذ هذا البرنامج العنوان العام التالي: الشريعة والحياة. كان ضيف سهرة ٢٨/١٢/١٩٩٧ الأستاذ عدنان زرزور، مؤلف العديد من الكتب الأكاديمية عن الفكر الإسلامي. وقد قدم تحديداً مقتضباً وأرثوذكسياً تماماً عن المكانة اللاهوتية للقرآن، وعن أساليب تفسير كل آياته ليس فقط من أجل تأصيل أو تجذير فكر وسلوك المؤمنين في الكلام الإلهي، وإنما أيضاً من أجل النصّ على صلاحية المعارف الواردة في الآيات الإلهية في مواجهة كل أشكال المعرفة الحالية والمقبلة حتى قيام الساعة. (قلت أرثوذكسياً وأنا أقصد به أنه مقبول من قبل جميع المسلمين ولا يخرج عن الاعتقاد المتوارث). ثم قال الدكتور بأن القرآن، بصفته آخر تجلٍ للوحي، قسم زمن تاريخ النجاة الذي يشمل تاريخنا الأرضي إلى قسمين: قبل/وبعد. فبعد عا م (٦٣٢)(*) أصبحت المكانة اللاهوتية ـ التشريعية لكل الأعمال البشرية محدّدة طبقاً للحدود التي حددها الله نفسه في الآيات التشريعية. وأما الآيات الأخرى الأكثر عدداً بكثير والتي تتحدث عن خلق العالم والكائنات فهي آيات معروضة على التأمل الروحي وعلى تفكير المؤمنين، لكي يستوعبوا في وعيهم الفردي طبيعة كينونة الله، ومعنى مبادراته، والدلالة الأبدية لتعاليمه. ونلاحظ ضمن هذا المنظور اللاهوتي أن مصطلح التراث المستخدم من أجل الدلالة على الميراث الثقافي الكلاسيكي يدل بشكل أخص على ما يدعوه اللاهوتيون المسيحيون بالتراث الحي. ونقصد به هنا فيما يخص الإسلام مجمل النصوص المقدسة (من قرآن وحديث) الموثّقة من قبل الفقهاء القدماء. كما ونقصد به تفاسيرها المأذونة كلها. فهي جميعاً تشكل ما يمكن أن ندعوه بالذروة الإلهية العليا للمشروعية أو للسيادة: أي المرجعية التي تعلو ولا يُعلَى عليها. وكل إنتاجات الفعالية البشرية على الأرض ينبغي أن تخضع لها من أجل تحديد مكانتها اللاهوتية ـ القانونية طبقاً للأحكام الخمسة للشريعة: أي الواجب، والحرام، والمُستحَبّ، والمكروه، والمباح. إن خضوع كل تاريخ البشر الأرضي هذا

(*) أي بعد موت النبي وانتهاء الوحي كلياً. والمقصود أن كل فعل بشري بعد هذا التاريخ أصبح يحاكم طبقاً لتوافقه مع الأوامر التشريعية الواردة في القرآن. فإذا توافق معها كان صحيحاً مقبولاً، وإذا خالفها كان مرفوضاً عند الله. ولكن الآيات التشريعية قليلة جداً في القرآن قياساً إلى الآيات الأخرى التي تتحدث عن موضوعات شتى لا علاقة لها بالتشريع. ومع ذلك فإن انتباه الأصوليين يتركز كله تقريباً على الآيات التشريعية: أي التي تتحدث عن الزواج والإرث والعقوبات، إلخ...

للمحكمة العليا المدعوة بالإلهية يفرض نفسه حتى نهاية الأزمان، أي حتى الانتقال من التاريخ الأرضي إلى التاريخ الأخروي. وقد دعوا هذه المحكمة بالإلهية على الرغم من أنه جلس في مجلس قضائها بشرٌ رفعوهم إلى مرتبة الأئمة (أنظر الشيعة)، أو فقهاء دعوا بالأئمة المجتهدين لاحقاً (أنظر السنة).

إن صياغة الأمور على هذا النحو وكما قدمها الأستاذ زرزور تمتلك تماسكاً داخلياً لا ينكر. وهي ترضي أو تشبع نمطاً محدداً من أنماط العقل المرتبط بشكل وثيق بما يدعوه علماء الأنتربولوجيا بالمخيال الاجتماعي. فالعقل المشار إليه طيلة كل هذا المسار اللاهوتي لا يعبأ إطلاقاً بكل المحاجات العقلية التي تستخدمها علوم الإنسان والمجتمع أو تتبنّاها. ولكنه على العكس يبدو صارماً ومهتماً بكل العمليات المنطقية التي يتطلبها جمع وتوثيق النصوص الرسمية التي يعلن عن كمالها واكتمالها وإغلاقها نهائياً. وما إن ينغلق السياج الدوغمائي ويتحقق حتى يستخدم هذا العقل نفسه ذات الترسانة والآليّات للحفاظ على «الإيمان» وتأبيده. ونقصد بالترسانة هنا كل المواقف القيمية (من قيمة) والممارسات المنهجية ومجريات المحاجّة والصيغ البلاغية واستراتيجيات الانتقاء والانتخاب والحذف والدمج والرفض والحذف النهائي لكل الوقائع التاريخية السابقة على تشكُّل السياج الدوغمائي أو اللاحقة له. في الواقع أن ما يعتقده العقل الدوغمائي محاجات عقلانية ليس إلا تصورات أو صوراً مثالية تشكلها كل ذات فردية أو جماعية عن ذاتها. ولكنه لا يستطيع أن يفهم ذلك أو يقبل به. وبالتالي فهذه النقطة تمثل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة له. هكذا نجد أن المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه يرسمان هنا خطاً فاصلاً (أو حزاً فاصلا) بين تركيبتين عقليتين مختلفتين تماماً. وهما عقليتان مشكَّلتان من قبل ممارستين مختلفتين للمعرفة. وما إن تنغلقان وتتشكّلان تماماً حتى تصبحا قادرتين على إعادة إنتاج إطارين مختلفين من تشكيل الشخص البشري وطريقة أخذه لأبعاده.

لا أعرف إلى أي مدى يشاطرني عدنان زرزور هذه التحليلات أو يوافقني عليها. فأنا أحاول جاهداً أن أضع على محك الشك والإشكال هذين العقلين المتنافسين أو هاتين الممارستين المعرفيتين المتضاربتين. ولا أحاول أبداً أن أغلّب إحداهما على الأخرى حتى ولو ضمنياً. فأنا أتحدث على التناوب لغة العلوم الاجتماعية ولغة العقل اللاهوتي الدوغمائي، من أجل رفعهما معاً إلى مستوى ممارسة معرفية جديدة سوف تظهر مشروعيتها وخصوصيتها في نهاية هذه المواجهة.

ولكن العقل الدوغمائي اللاهوتي لا يعاملنا بالمثل. فهو لا يفسح أي مجال للخطابات المعارضة أو المنافسة. فالدكتور زرزور الذي يتحدث على شاشة التلفزيون، ويصل حديثه إلى ملايين البشر، أسدل الستار على كل المناقشات والصراعات التي حصلت بين مختلف المذاهب قبل التوصل إلى إغلاق النصوص الرسمية إغلاقاً تاماً وناجزاً. كل هذا مرّره تحت ستار من الصمت ولم يعبأ به. وإذن فحتى باحث في مستوى الدكتور زرزور طمس كل هذه الوقائع التاريخية التي حصلت فعلاً قبل تشكل التراث الأرثوذكسي وانغلاقه كلياً على نفسه(*). وراح استناداً إلى هذا التراث يقدم الكفالة اللاهوتية و «العلمية» في آن معاً لنظام الحقيقة الدينية بالطريقة التي هو شغّال فيها لدى ملايين المسلمين المنتشرين عبر العالم كله. وينبغي ألا ننسى أن بعض المتدخلين في البرنامج التلفزيوني المذكور كانوا من المسلمين العائشين في أوروبا(**). هكذا يمكن أن نأخذ فكرة عن الحجم السوسيولوجي الهائل للعقلية اللاهوتية الشعبوية الديماغوجية. ونأخذ فكرة أيضاً عن ثقلها السياسي الضخم وأهميتها التاريخية التي لا تحدّ... ولكني بعد مشاهدة البرنامج ـ أو حتى أثناء مشاهدته ـ لم أستطع أن أمنع نفسي من التساؤل: ما الذي كان سيحصل لو وقف في مواجهة أستاذ جامعي في وزن الأستاذ زرزور باحث آخر يحمل مشروعاً مضاداً يدعى «نقد العقل الإسلامي»؟ أقصد المشروع الذي لا أزال أرسم خطوطه العريضة وأحفر فيه منذ عام ١٩٧٠.

(*) في الواقع أنه لا يستطيع أن يذكرها لأنه لو ذكرها لشكّك في متانة أو صحة التراث الأرثوذكسي نفسه، ولتبيّن لنا أنه كان حلاً من جملة حلول أخرى ممكنة. فالذي ينتصر يفرض دائماً مشروعيته على هذا النحو، ويحاول أن يخفي أسرار المعارك التي جرت قبل أن ينتصر أو يقدم عنها رواية تناسبه. إنه يفرض نفسه وكأنه الحل الطبيعي الوحيد، أو الخط الوحيد المستقيم، في حين أنه فرض نفسه على أثر صراعات هائجة. وبالتالي فانتصاره لم يكن مضموناً سلفاً لأنه كانت هناك حلول أخرى أو خطوط أخرى فشلت وأخرست وأسدل عليها الستار نهائياً.

(**) أثناء هذا البرنامج التلفزيوني يسمح للمشاهدين أن يطرحوا أسئلتهم مباشرة على ضيف البرنامج. ويبدو أن عقلية المسلمين العائشين في أوروبا لم تتطور كثيراً بالقياس إلى المسلمين الذين بقوا في أوطانهم. فهناك مسلمات مشتركة مغروسة في أذهان الجميع، ويكفي أن يتحدث أحدهم لكي نسمع صوت الجميع من خلاله. هنا تكمن قوة العقلية اللاهوتية التي تجيّش الملايين. ولكن هذا الكلام ينطبق على المسيحيين التقليديين أيضاً...

ولكنه لا يزال طوباوياً حتى الآن: أي بدون قاعدة سوسيولوجية عريضة وبدون جماهير(*)... ما الذي كان سيحصل لو وقفتُ أمامه أو أمام عشرات المفكرين الأرثوذكسيين أو التقليديين الآخرين لأن الدكتور زرزور ليس الوحيد؟ كان سيحصل استعصاء كامل على التواصل بين عقليتين مختلفتين تماماً، وبين النظامين المعرفيين اللذين يتولّدان عنهما. لو أن التواصل كان ممكناً حتى نهاياته القصوى لاستطعنا تجاوز المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه المتراكمين في هذه الجهة وتلك، ولاستطعنا تفحُّصهما في فضاء جديد من المفكَّر فيه بالضرورة. لو تحقق ذلك لتلقّى العقل مكانة جديدة، وكذلك الخيال والمخيال والذاكرة، ولدخلت كلها في تشكيلة نفسية أخرى من أجل توليد أنظمة جديدة لتشكيل ما لا نزال مستمرين في تسميته عموماً بالحقيقة. ينبغي عليّ أن أعترف هنا بنوع من الحزن أنه لا وسائل الإعلام الغربية، ولا وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية ولا الجامعات ولا مراكز البحوث، تقبل بتنظيم هذا النوع من المناظرات التي قد تتيح انبثاق ذات بشرية جديدة.

بانتظار أن يتحقق لهذه الأمنية الطوباوية بداية تجسيدها العملي، فإنه ينبغي علينا أن نفسر سبب هيمنة الخطاب الأصولي أو اتخاذه لكل هذه الأبعاد الضخمة وتجييشه للملايين الحركيّين والمناضلين السياسيين المتحمسين كل الحماسة. سوف أكتفي هنا بتعداد العوامل الأكثر أهمية. وسوف أبتدىء بالحديث عن العوامل الداخلية. ينبغي أن نذكر أولاً التزايد الديمغرافي أو السكاني الهائل الذي حصل في وقت قصير جداً ووسّع بالتالي من القاعدة السوسيولوجية للأصوليين. أو قل وسّع من القاعدة الشعبية للمخيال الاجتماعي المُغذّى من قبل الخطاب القومي للتحرير الوطني والمضاد للاستعمار أولاً، ثم من قبل الخطاب الأصولي الذي تلاه أو حلّ محله في السنوات الأخيرة. فهذا الخطاب الأصولي أراد تأسيس الهوية من جديد أو إعادة الاعتبار لها بعد أن خانتها «النخبة» المُعَلْمنة التي حكمت البلاد بعد الاستقلال بحسب زعمه. إن سبب تشكيل هذا الجيش الهائل من الأصوليين

(*) لا يزال فكر أركون عن الإسلام بدون جماهير حتى الآن. ربما كان له بعض المعجبين أو المتحمسين من المثقفين هنا وهناك... ولكن ليست له قواعد شعبية عريضة كتلك التي يتمتع بها الفكر التقليدي المغروس في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. وبالتالي فإن التغيير سوف يأخذ وقتاً طويلاً قبل أن يحصل. وتجربة أوروبا تثبت أن فكر التنوير لم يصبح جماهيرياً إلا بعد عشرات السنين من المماحكات والنضال والصراع...

يعود أيضاً إلى الطريقة التي استُخدِمت فيها وسائل الإعلام والمدرسة العامة من قبل الأنظمة العسكرية التي لا تمتلك أي ثقافة ديمقراطية. ثم اتبعت هذه الأنظمة سياسة التتريث(*) التي فاقمت من القطيعة بين التشكيل المعرفي الحديث والتشكيل «الديني» للذات البشرية سواء أكانت جزائرية أم مغربية أم تونسية، أم غيرها... ينبغي أن نذكر أيضاً اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وهجمتهم على المدن لكي يشكلو مدن الصفائح فيها أو حواليها. فقد تفكّكت أعرافهم وثقافاتهم التقليدية وانحلّت لكي تولّد مخيالاً اجتماعياً شعبوياً جباراً. وهذا المخيال منقطع في آن معاً عن النخبة الحضرية وعن الشهود الأتقياء والحقيقيين على التراث الإسلامي الحريص فقط على طاعة الله ﴿لا حُكْمَ إلا لله﴾، والبعيد بالتالي عن كل أنواع السلطات. ولكن هؤلاء الشهود من رجال الدين الأتقياء أصبحوا نادرين أكثر فأكثر ومهمّشين تماماً. أحب أن أفرّق هنا بين رجال الدين الرسميين الذين نراهم دائماً على شاشات التلفزيون والذين يقدمون دعمهم للسلطة في سياسة التتريث هذه، والذين يضغطون بكل ثقلهم على المخيال الشعبوي أو يغذّونه تغذية هائلة، وبين المثقفين الحديثين من أساتذة جامعيين وباحثين وكتّاب وفنانين وصحفيين... فهؤلاء يحاولون أن يدخلوا الثقافة الحديثة إلى العالم الإسلامي، كلٌ في مجاله الخاص. إنهم يحاولون أن يدخلوا طريقة جديدة في التصور والإدراك والتأويل والتفاعل الخلاّق بين التراث الإسلامي المعاد تفسيره وقراءته، وبين الحداثة النقدية حتى تجاه ذاتها. ولكن للأسف فإن تيار مثقفي الحداثة الجادة التي تحترم التراث(**) لا يزال ضعيفاً ومهدداً ولا يمتلك حتى الآن قاعدة شعبية عريضة. والواقع أن أصحابه من أساتذة جامعات وباحثين ومثقفين

(*) المقصود بسياسة التتريث تعليم الدين بشكل تقليدي في المدارس والجامعات بعد الاستقلال. بهذا المعنى فإن الأنظمة «التقدمية» كجبهة التحرير الوطني الجزائرية أو غيرها هي التي مهّدت الطريق أمام الأصوليين الحاليين. ولا ينبغي أن نستغرب ما حصل. فلو أنها حدّثت برامج تعليم الدين بدلاً من تتريثها لما حصل ما حصل. ولكن هل كانت تمتلك إمكانيات ذلك؟...

(**) هناك حداثة سطحية مراهقة تستخفّ بالدين والتراث، وحداثة جادة تعرف قيمة التراث في الوقت الذي تنقده من الداخل وتغضيه. والأولى لا تؤدي إلى نتيجة تذكر، في حين أن كل الآمال معلّقة على الثانية. فهي التي ستقدم القراءة الجديدة للتراث الإسلامي، وهذه القراءة سوف تقع في صراع مع القراءة التقليدية الموروثة. وعن هذا الصراع سوف يتمخّض طريق المستقبل.

مشتّتون في مختلف أنحاء العالم وبعيدون عن أوطانهم. وهكذا تُهجَر الأرضية السوسيولوجية وتُترَك مرتعاً خصباً لمثقفي التريث من تقليديين وإيديولوجيين. كما وتُترَك عرضة لتأثير اللعبة الميكانيكية للعوامل السلبية التي عددناها آنفاً (أي التزايد الديمغرافي والفقر، إلخ...).

ننتقل الآن إلى التحدث عن العوامل الخارجية ودورها في تشجيع التيار الأصولي بشكل مباشر أو غير مباشر. في الواقع أن الحداثة الاقتصادية والتكنولوجية الغربية تمارس ضغطاً مستمراً على كل المجتمعات العربية والإسلامية التي لم يتح لها أبداً أن تساهم في تشكيل هذه الحداثة. فهي لم تشارك في أي مرحلة من مراحل إنتاجها أو توليدها أو تسييرها. في الواقع أن جميع «النخب» السياسية التي استلمت السلطة بعد الاستقلال (أو لنقل بعد عام ١٩٥٠) اهتمت فوراً بامتلاك أدوات القوة والجبروت من قوات عسكرية وأجهزة بوليسية ومخابراتية من أجل السيطرة على كل الأرض الوطنية. كما واهتمت باستيراد الصناعة الثقيلة والآلات التكنولوجية. ولكنها لم تهتم بالتحديث العقلي أو الفكري الباحث عن المعنى والحرية(*). أو قل إنها اهتمّت بالجانب الأول أكثر من الثاني بكثير. وهكذا أدّت هذه السياسة إلى اختلال التوازن بين الحداثة المادية والتكنولوجية من جهة/ وبين الحداثة الفكرية أو العقلية من جهة أخرى. وزاد من تفاقم هذا الاختلال تسارع الحداثة في المجتمعات المتقدمة وتحقيقها لقفزات هائلة في كافة المجالات (أو في كافة مجالات التوليد التاريخي للمجتمعات البشرية). ولكي لا يبقى كلامنا عمومياً مجرداً فسوف نضرب المثال التالي. نحن نعلم أن تطبيق المناهج التاريخية الحديثة على كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الإسلامية يشكل ضرورة ملحة وعاجلة من أجل فهم ماضي هذه المجتمعات لإضاءة المشاكل والانغلاقات والتأزمات التي تعاني منها في الحاضر(**). ولكن هذا المجال المعرفي مهمل تماماً

(*) هنا يفرّق أركون بين الحداثة الفكرية/ والحداثة المادية. ويرى أن استيراد التكنولوجيا والآلات لا يكفي، وإنما ينبغي تحديث العقليات. ولأننا فشلنا في هذا التحديث، وأهملناه فشلت الحداثة العربية أو الإسلامية كلها. وإذن فلنعدْ إلى نقطة الصفر: إلى تحديث العقل والفكر. من هنا نبدأ، وينبغي أن نبدأ...

(**) بمعنى أن كل مشكلة من المشاكل التي نعاني منها في الحاضر لها جذور في الماضي، وبالتالي فلا يمكن حلّها قبل الكشف عن هذه الجذور. وبالتالي فإن منهجية علم التاريخ الحديث تحتل أهمية قصوى بالنسبة للمثقفين العرب أو ينبغي أن تحتل هذه الأهمية إذا ما أرادوا تشخيص مشاكلهم بكل الدقة والعمق المناسبين.

ولا أحد يهتم به تقريباً. وهكذا يُترَك المجال حراً للتلاعبات الإيديولوجية بالماضي والتراث والدين، إلخ... يضاف إلى ذلك أن قشور الحداثة أو بعض مظاهرها السلبية تُتّخذ حجة من قبل البعض لرفض مشروع الحداثة جملةً وتفصيلاً(*). نقول ذلك على الرغم من أن هذا المشروع يهدف إلى تحرير الشرط البشري على كافة أبعاده ومستوياته. والواقع أن الحاجيات المشروعة لأعداد هائلة من سكان المجتمعات الإسلامية تتطلب اللجوء إلى الأساليب الحديثة في الإنتاج والتبادل. وبالتالي فرفض الحداثة ليس هو الحل وإنما تأجيل للحل وتفاقم للمشاكل وانسداد الأزمات أكثر فأكثر. والواقع أن العوامل الداخلية والعوامل الخارجية ليست مفصولة عن بعضها البعض. وإنما هي تتضافر وتتداخل لكي تزيد الطين بلّة كما يقال. كما أن الجدلية التاريخية لقوى الحداثة تمارس تأثيراً مضاعفاً على لعبة كل العوامل التي أصبحت خارج كل سيطرة أكثر فأكثر.

بعد أن قلت كل ما قلته سابقاً هل وضّحت بما فيه الكفاية كيف أن الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية والهوية الحديثة تتصادم وتتعارك وتتنبذ بعضها بعضاً وتشرط بعضها البعض، في طريقة تعبيرها ونضالها من أجل البقاء أو من أجل الهيمنة؟ هذا هو السؤال المطروح الآن. هل نبّهت بما فيه الكفاية إلى التفاوتات الاجتماعية الصارخة التي تفصل بين أنصار النموذج المدعو بالإسلامي/ وأنصار النموذج الغربي للحداثة؟ أقول ذلك ونحن نعلم أن هذين المعسكرين قد دخلا مع بعضهما البعض في معركة مفتوحة من أجل السيطرة على مقادير هذه المجتمعات ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين(**). بقي علينا بعد كل ما قلناه سابقاً أن نوضّح بشكل جيد إمكانيات الهوية الحديثة أو الأوراق التي تتمتع بها

(*) بعض الإيديولوجيين يتهمون الحداثة بكل التهم ويعتبرونها سبب التردّي الحالي للمجتمعات العربية أو سبب كل المآسي التي تتعرض لها... ولا يفرقون بين الحداثة السطحية أو الهشّة/ وبين الحداثة الحقيقية والجادة. في الواقع أنهم محافظون مقنّعون ليس إلا. فمن الواضح أن مشروع الحداثة الحقيقي هو وحده القادر على حل المشاكل وشقّ طريق المستقبل. وإذن فالعلّة في قلة الحداثة لا في كثرتها...

(**) كل المجتمعات العربية أو الإسلامية مقسومة بشكل عام إلى تيارين عريضين: التيار الأصولي التقليدي/ والتيار التحديثي العلماني. وحتى تركيا الكمالية التي اعتقدت أنها تجاوزت مسألة الدين إلى غير رجعة أصبحت تواجه نفس المشكلة. ونعتقد أن هذا الصراع سوف يكون قضية القضايا في القرن المقبل. ولن يحسم نهائياً عما قريب. وإنما سوف يستغرق عدة أجيال.

وتوجهاتها الحالية، وذلك لكي نفتح الطريق أمام تاريخ جديد، تاريخ قائم على التضامن بين البشر، لا على التخاصم والتنابذ والحروب. إننا نهدف لأن نضع حداً للأنظمة الثقافية والفكرية التي تنفي بعضها بعضاً وتباعد بين الشعوب والبشر وتزرع الضغينة والحقد. وهي تفعل ذلك لكي تخلع المشروعية على الحروب الأهلية والعنف المزمن والتفاوتات الطبقية والهيمنة على الشعوب الأخرى تحت اسم الضرورات التاريخية للعولمة.

إن الهوية الحديثة(*) هي إحدى معطيات التاريخ الأكثر ضخامة وأهمية. إنها لا تقل أهميةً وشمولاً في تحديداتها وتطبيقاتها عن الهوية الدينية في مختلف تجلياتها. ولهذا السبب فهما تتصارعان على الامتياز التالي: قيادة الإنسان نحو نجاته «الحقيقية» أو خلاصه الوحيد. إن موقفي أمام هذه المنافسة التاريخية المزمنة التي كلّفت البشرية الأوروبية الكثير من الحروب والثورات الباهظة يتلخص في ثلاث كلمات: الانتهاك، الزحزحة، التجاوز. كنتُ قد تحدثت مطولاً عن المدلول المنهجي والابستمولوجي لهذه العمليات المعرفية الثلاث المطبقة على كتابة تاريخ المجتمعات المحروثة من قبل الظاهرة الإسلامية أو المعجونة بها. ولذلك أحيل القارىء إلى دراستي هذه المنشورة في مجلة «آرابيكا»، عام ١٩٩٦ (ARABICA, 1996/1). ألاحظ بهذا الصدد حصول ظاهرة إيجابية مفرحة: وهي أن اللاهوت المسيحي ابتدأ يخطو خطوات مهمة في هذا الاتجاه. أقصد في اتجاه انتهاك المواقع التقليدية للعقائدية المسيحية وزحزحتها وتجاوزها. ومن المعلوم أن هذه المواقع التقليدية كانت قد سيطرت طيلة ألفي سنة على الأذهان والعقول من خلال ما يدعوه المسيحيون بالتراث الحي. أقول ذلك وأنا أفكر بالكتاب الحديث العهد الذي أصدره مؤخراً ج. دبوي: «نحو لاهوت مسيحي للتعددية الدينية»، منشورات سيرف، باريس، ١٩٩٧.

- J. Dupuy: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, éd. Cerf 1997.

إن هذا التوجه الجديد للفكر الديني له أهميته الكبرى. نقول ذلك وبخاصة أنه

(*) يقصد أركون بالهوية الحديثة الحداثة أو الفكر الحديث. وهو هنا يتخيلها كقطب مقابل للهوية الدينية أو للفكر الديني. فإذا كانت الهوية الدينية قد سيطرت على أوروبا لمدة ثمانية عشر قرناً، فإن فكر الحداثة قد أخذ يسيطر عليها منذ قرنين فقط (أي منذ عصر التنوير).

يقف في مواجهة التحديات الخصبة أو العنجهية للهوية الحديثة. وميزته هي أنه يبينّ إمكانيات ووعود الأشْكَلة(*) المتبادلة لهذه بواسطة تلك، وبالعكس. بمعنى أنه يضع الهوية الدينية على محك الحداثة، والحداثة على محك الهوية الدينية. وينتج عن ذلك خير كثير، وتفاعل خصب، وإضاءات لا يستهان بها. ينبغي ألا ننسى أن عقل التنوير قد حرّرنا مما كان فولتير يدعوه بـ «الوحش المفترس أو الضاري»: أي العقل اللاهوتي الدوغمائي المتحجر المُستخدَم من قبل الكنيسة كمؤسسة سلطوية تهدف إلى السيطرة على الأرواح والعقول. ولكن عقل التنوير إذ فعل ذلك وافق أيضاً على اللجوء إلى العنف من أجل فرض مشروعية سياسية جديدة. وهذا الحدث التاريخي له علاقة بالعنف البربري الذي حصل في القرنين التاسع عشر والعشرين، وبما كنتُ قد دعوته بالإرهاب «الحديث»(**). إن إحلال الرمزانية السياسية الحديثة محل الرمزانية الدينية المعتبرة أنها قديمة، بالية، عفّى عليها الزمن، قد تم عن طريق العنف الثوري. وهذا الإحلال طمس في «غياهب العصور الوسطى»، وإذن في مهاوي الجهل، أسئلة عديدة ذات جوهر أنتربولوجي أو فلسفي. لقد رماها في ساحة اللامفكَّر فيه، بل والمستحيل التفكير فيه. ولهذا السبب نشهد اليوم عودة الله بعد أن أعلن فلاسفة أوروبا بكل عنجهية بأنه مات. ولكن ذلك ينبغي أن يعني ليس العودة إلى «قيَم» مؤسطَرة ورؤى مُهَلْوَسة خاصة «بالإنسان الكامل»، وإنما فتح فضاءات جديدة للمعقولية العلمية، وشق سبل أكثر موثوقية لتحرير الشرط البشري(***).

(*) يقصد أركون بالأشكلة المتبادلة هنا وضع الدين على محك الحداثة، والحداثة على محك الدين. فهكذا يمكن أن نضيء الأمور بشكل أفضل عن طريق المقارعة والمقارنة بين عالم الحداثة/وعالم الدين. فالحداثة بحاجة أيضاً إلى مراجعة نفسها بعد أن تطرفت في الاتجاه المعاكس: أي الاتجاه الذي يرفض كل إيمان وكل إكراه أخلاقي من أي نوع كان. والدين يستفيد كثيراً إذا ما دُرِس على ضوء الحداثة والطفرة العقلية التي أحدثتها.

(**) هنا يقارن أركون بين الإرهاب الذي مارسته الأصولية الدينية على مدار التاريخ والذي حاربه فولتير أشد المحاربة/وبين الإرهاب الذي مارسته الحداثة على يد الحركات الفاشية والنازية المتطرفة. فالحداثة ليست بريئة إلى الحد الذي نتصوره وليست معصومة. والدليل أنها انحرفت عن الخط الصحيح أو حرفت من قبل القوى السياسية الغربية الهادفة إلى التوسع والسيطرة على الآخرين. (أنظر تجربة الاستعمار). ولهذا السبب فإن نقد أركون يشمل التجربة الدينية وتجربة الحداثة في آن معاً.

(***) تشهد أوروبا منذ بضع سنوات عودة إلى الروحانيات أو إلى التدين بعد طول انقطاع وبعد أن ظنّ الناس أن الدين قد مات. ألم يقل نيتشه بـ «أن الله قد مات» منذ أكثر من مائة =

سوف أختتم هذه الدراسة النقدية بالتحدث عن هذه السبل الجديدة التي لم يستكشفها الفكر الديني ولا الفكر الحديث بشكل شامل وصحيح. وأقصد بها تلك الروابط التأسيسية والدائمة الكائنة بين ثلاث قوى تتدخل في توليد كل وجود بشري. هذه القوى الثلاث هي التالية: العنف، التقديس، الحقيقة. إني أعرف جيداً أن عدداً لانهائياً من الكتابات والتأملات والمواعظ والتحريضات والتحليلات كانت قد كُرِّست لهذه الموضوعات الثلاث في جميع التراثات الفكرية. كما وأعرف جيداً أفكار علم الإناسة (الأنتربولوجيا) والتحليل النفسي المعاصرين في هذا المجال. فقد قدّما إضاءاتٍ لا يستهان بها. وأذكر من بينها أبحاث رينيه جيرار عن العلاقة الكائنة بين العنف والتقديس والجواب الذي تقترحه المسيحية لذلك(*). ولكن بقيت أشياء كثيرة لكي نفعلها في هذا الاتجاه. فهذا البحث لم يكتمل بعد. كنت قد تحدثت في دراسة سابقة(٤) عن المشكلة التي دعاها القديس أغسطينوس بـ «الحرب العادلة» والقرآن بالجهاد. وهذا المفهوم استعاده الغربيون المتحالفون مع بعضهم البعض ضد العراق أثناء حرب الخليج. كان الناس على مدار تاريخ البشرية قد استخدموا مفهوم الحرب العادلة أو الجهاد المقدس لحماية المصالح العليا «للحقيقة المطلقة» المُهَاجَمة من قبل أعداء خارجيين عليها. لقد استخدموه من أجل الدفاع عن الأراضي المسيحية أو توسيع هذه الأراضي. واستخدمه المسلمون للدفاع عن أراضي الإسلام أو توسيع هذه الأراضي على حساب الآخرين كما فعل المسيحيون. واستخدمته الدول القومية الرأسمالية الحديثة من أجل تبرير استعمار الآخرين والسيطرة عليهم. وهكذا تشكلت مناطق جيوبوليتيكية واسعة تابعة للقوى العظمى. كنت قد حلّلت مطولاً وبشكل تفصيلي نصاً لمحمد عبد السلام فراج بعنوان «الفريضة الغائبة». وبيّنت فيها كيف أن المؤلف يبذل كل جهده لتنشيط فريضة الجهاد من جديد داخل مجتمع ذي أغلبية إسلامية هو: مصر السادات، ثم بشكل أعم داخل الأمة الإسلامية

= سنة؟ وها هو يعود إلى الساحة من جديد بعد أن شبع الغرب من الماديات والشهوات وتعطّش إلى الروحانيات. ولكن لا ينبغي أن تكون هذه العودة إلى الدين التقليدي أو بالطريقة التقليدية وإنما إلى فهم جديد للدين. على الأقل هذا ما يتمناه أركون...

(*) يشير أركون هنا إلى كتاب الباحث الفرنسي رينيه جيرار عن العنف والتقديس. ومعلوم أن له نظرية حول الموضوع. أنظر:

- René Girard: *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972.

كلها. ولكنه إذ يفعل ذلك يطمس كل تعاليم التراث الإسلامي الداعية إلى احترام كرامة الشخص البشري(*). وكل ذلك من أجل أن يغلّب الجانب الحربي والإرهابي من الجهاد على ما عداه. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة وغيرها كثير قد تُرجمت إلى العربية، إلا أنها لم تلق أي صدى يذكر لدى المثقفين أو لدى الرأي العام الإسلامي المستنير. وأما الرأي العام الغربي فيفضل بطبيعة الحال أن يقوّي خياله الخاص أو أحكامه المسبقة عن «همجية المسلمين» واعتبار الإسلام البطل الأوحد للجهاد ضد الكفار... هذا يعني أن مسألة الشخص البشري تختفي تماماً في زحمة هذا الصراع المحتدم بين الطرفين. فكل واحد يعتبر الآخر هو المذنب ويرفض أن يرى مسؤوليته في الموضوع. كل واحد يرفض أن يرى نفسه في المرآة أو أن يقوم بالحفر الأركيولوجي على ما ندعوه بحقيقة الذات. دائماً المسؤولية ملقاة على الآخرين، وأما نحن فأبرياء تماماً. في الواقع إن المنطق الحرب متجذّر في المنطق المؤسّس لحقيقة الذات(**). وهذان المنطقان يحيلان إلى نفس العمليات التي تؤدي إلى تشكيل الروح البشرية. والثقافة الجديدة التي تدعو إلى الخروج من هذين المنطقين المتضادين ولكن المتماثلين ليست متوافرة بعد حتى في الجامعات والمعاهد الأكثر تشبُّعاً بالهوية الحديثة (أو بثقافة الحداثة).

إني أشعر اليوم شعوراً حاداً بأنه ينبغي أن أذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه حتى الآن، وبشكل أعمق من أجل الاستكشاف الأركيولوجي للوعي الإسلامي. لماذا؟ لأن هذا الوعي لم يتحرر بعد من ذاته ولم يتأثر حتى الآن بالمكتسبات أو المنجزات الأكثر إيجابية للحداثة. ولهذا السبب فإني أشتغل منذ سنوات عديدة على برنامج طموح وواسع. يتخذ هذا المشروع العنوان التالي: «العنف، التقديس، الحقيقة طبقاً لسورة التوبة». فنحن لا نستطيع أن نثرثر إلى ما لانهاية عن الفضائل والأخلاق الحميدة التي تعلّمنا إياها النصوص الدينية والفلسفية الكبرى. فهذه

(*) بمعنى أن الأصوليين المتطرفين يأخذون من التراث الإسلامي البعد الجهادي أو الحربي العنيف، وينسون بعده الآخر الروحاني والإنساني. وهو بُعْدٌ موجود، بل ويحتل المساحة الكبرى في التراث ولكنهم لا يركزون عليه ولا يرونه. كما أنهم يجهلون بالطبع التيار العقلاني والفلسفي. فابن رشد ليس من مرجعيتهم. وحده ابن تيمية يشكل المرجعية...

(**) بمعنى أنك عندما تؤكد نفسك أو تؤسس ذاتك فإنك تؤسسها ضد طرف خارجي ما. فأنْ تحب ذاتك أكثر مما ينبغي يعني أنك مضطر لاحتقار الآخرين. والواقع أن العنف ظاهرة بيولوجية وأنتربولوجية: أي موجود في أعماق كل إنسان. ولكن بالطبع هناك أشخاص ميّالون للعنف أكثر من غيرهم.

الدعوات الشكلانية أو التجريدية لاحترام كرامة الإنسان لم تحلّ المشكلة. ولا يمكننا أن نعتبر أن العنف ليس إلا ظاهرة عرضية أو استثنائية في التاريخ كما تقول لنا هذه الدعوات المثالية أو التجريدية أو الوعظية. فالعنف هو أحد الأبعاد الأساسية المشكِّلة للشخص البشري، وينبغي أن نعترف بذلك. ولا يكفي القول بأنه موجود فقط في المجتمعات التقليدية العتيقة كما في الضواحي المهمَّشة للمجتمعات الصناعية المتقدمة، كما لدى بعض الأفراد الضالين أو المنحرفين والمدانين فوراً باسم الأخلاق السائدة أو القانون الفعّال. لا. إن العنف موجود داخل كل إنسان. ففي داخل كل شخص يوجد توتر حاد قليلاً أو كثيراً بين غريزة العنف، وبين الميل إلى حب الخير والجمال والحق. والآية التالية التي ذكرناها سابقاً توضح هذا الوجه الازدواجي للإنسان بعبارات بسيطة جداً: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة، ٢٥١). ولكي يسيطر الإنسان على وحشية العنف أو يلجمه فإنه لجأ دائماً أو طويلاً إلى ما نستمر في دعوته بالمقدس أو التقديس: أي إلى شيء جوهري مزوّد بقدرات فعالة(*).

نقول ذلك على الرغم من أن التقديس يتعلق بالأحرى بطقوس وشعائر تقديسية من أجل تخليص بعض الأشخاص والأماكن من التدنيس أو الرجس عن طريق العنف. وهكذا يؤسسون عادة التضحية أو ذبح الأضاحي من أجل حرف آثار العنف باتجاه فئة من البشر، أو جزء من الجسم البشري، أو باتجاه الحيوانات (كالخروف وسواه) أو باتجاه بعض عناصر الطبيعة(**). وهكذا نُسِجت علاقات وظائفية ومفهومية بين العنف، والتقديس، والحقيقة. وهذا ما تدل عليه بكل وضوح الآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفورٌ رحيم﴾. وحدها القراءة الأنتربولوجية لهذه القوى الثلاث تتيح لنا أن نكشف عن الآليات المخفيّة

(*) حتى أكثر الناس عنفاً تجده يهدأ عندما يصل إلى الأماكن المقدسة. لكأن التقديس يحجّم العنف أو يقلّم أظافره إذا جاز التعبير. فالمقدس له هيبة جوهرانية أو سرية لا ندري ما هي... والتقديس قد يدشّن العنف ويسيّره في الاتجاه الذي يريده: أي في اتجاه الحرب ضد الكفار مثلاً...

(**) وهكذا يحمون بقية المجتمع من العنف وآثاره المدمرة عن طريق التضحية بجزء صغير فقط: أي ما يدعى بكبش الفداء.

التي لا تزال تتحكَّم حتى الآن بوعي الجماعة أو الطائفة أو الأمة الحديثة كما وتتحكَّم بدمج كل عضو داخلها. إن الدراسة الموضوعية للتفاعلات الكائنة بين أشياء مطروحة ومعاشة حتى الآن وكأنها قوى خارجية على الإنسان تعني توصل الشخص إلى مرحلة جديدة من المعرفة وتحقيق الذات.

إن النضال من أجل احترام حقوق الرجل والمرأة والطفل أصبح الآن حقيقة واقعة، أو حاجة ملحة في جميع البلدان أو الأنظمة التي يهيمن عليها الإسلام وتراثه وشريعته، بصفتها مرجعيات مطلقة. ولا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري إلا بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون سواء اتخذت الشكل الملكي الدستوري(*) أم الجمهوري، للحكم، لا يهم. فهذا الشكل أو ذاك يختاره كل بلد بحسب حاجياته وطبيعته وتاريخه. فالحكم الديمقراطي هو وحده الذي يعترف بالمجتمع المدني بصفته شريكاً تنتج عنه سيادة الدولة(**). ويمكن القول من خلال التجربة التي حصلت منذ الخمسينات إن التوصل إلى هذه المؤسسات مشروط باكتساب الثقافة الديمقراطية ونشرها أكثر مما هو مشروط بالازدهار الاقتصادي الذي يبقى ورقة مهمة عندما يُسيَّر مع المشاركة الديمقراطية لكل الفاعلين الاجتماعيين (أو لكل المواطنين). كنت قد بيَّنت الدور الحاسم الذي تلعبه المسلَّمات الفلسفية التي توجه ضمناً أو صراحة كل فكر ديني، أو تشريعي أو أخلاقي أو سياسي. ولهذا السبب فإني أقول بأنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية حقيقية بدون أن تحصل في المجتمع مناقشات مفتوحة، حرة، خصبة، نقدية، خِلافية. ولا يمكن لهذه المناقشات أن تحقق الغايات الإنسانية الرفيعة للديمقراطية إذا لم تدخل التساؤل الفلسفي على أحد مستوياتها. أقول ذلك ونحن نعلم إلى أي مدى يحلف الموقف الديني الدوغمائي كل تساؤل فلسفي. كما ونعلم أيضاً ضعف تعليم الفلسفة في برامج التعليم التي رسختها الأنظمة السياسية بعد الاستقلال، بل وانعدامه كلياً في غالب الأحيان. وإذا ما أضفنا إلى كل ذلك الانعدام الكامل لتعليم اللاهوت المبنيّ على نقد العقل

(*) البلدان الملكية الدستورية لا تقل ديمقراطية عن الأنظمة الجمهورية. أنظر مثلاً حالة إنكلترا، أقدم ديمقراطية في العالم، أو حالة هولندا، أو السويد، إلخ...

(**) الحكم الاستبدادي يلغي الشعب أو يعتبره شيئاً غير موجود. أما الحكم الديمقراطي فمضطر لأخذ رأي الشعب بين الحين والحين، سواء عن طريق الاستفتاء فيما يخص القضايا الطارئة ذات الأهمية الكبرى، أو عن طريق الانتخابات العادية المنتظمة.

اللاهوتي، فإننا ندرك حجم المهام الملقاة على عاتق نظام التعليم الجديد الذي ينبغي تأسيسه بأقصى سرعة ممكنة في البلدان العربية والإسلامية. فبهذه الطريقة، وبها وحدها، يمكننا أن نوفّر الشروط الفكرية والثقافية الحديثة الضرورية من أجل انبثاق الشخص في المجتمع الإسلامي وتفتحه وأخذه لكل أبعاده.

محمد أركون، كانون الأول/ديسمبر، ١٩٩٧

ترجمة هاشم صالح، باريس،
١٩٩٨/٦/٢١

إن معظم هذه الخيارات والمطالب لها مدافعون عنها ومتحمسون لها. كما أن لها مناضليها المتفانين من أجلها ليس فقط في أوساط «المثقفين» بالمعنى الواسع للكلمة، وإنما أيضاً في كل الفئات المهنية التابعة للطبقة الوسطى وحتى فيما وراءها داخل الطبقات الشعبية المدرّبة عن طريق التجربة. ولكن تبقى مع ذلك مشكلة تخص التنسيق والانخراط (أو التمفصل والانخراط). فأغلبية «المثقفين» المُعَلْمَنين يأنفون من المغامرة أو الانخراط في دروب اللاهوت «العويصة» أو «البالية» أو التي لا جدوى منها أو الخطرة. ولم يعودوا يهتمون بمكتسبات الفلسفة التي تقطع مع العداء ذي الجوهر الإيديولوجي للبحث اللاهوتي. ويمكننا أن نتحقّق بسهولة من وجود هذه الظواهر في الأدبيات الموصوفة غالباً تحت اسم الخطاب العربي أو الإسلامي المعاصر. ولهذا السبب حصل انقسام إيديولوجي لا مرجوع عنه بين «النخبة» المتأثرة بفكر التنوير المُسْقَط على التراث الكلاسيكي والمموّه بمهارة على هيئة شعارات الهوية المشتركة لدى الوعي «القومي الحديث». (أنظر تيار القومية العربية حتى عام ١٩٧٠)، وبين «نخبة» أخرى منافسة أكثر ارتباطاً بالمعتقد والممارسة الدينية. وهي نخبة ترفض المعجم الفكري المستعار من الغرب وتتعلق بثورة لا تقل «استنارة» ولكنها «إسلامية» بشكل جذري.

هل هذا الانقسام هو الذي يفسّر لنا سبب انعدام طبقة الأنتلجنسيا (أو طبقة المثقفين) في السياقات الإسلامية المعاصرة؟ إنه لمن الصعب أن نتحدث هنا عن صمت المثقفين كما يفعلون في الغرب. وذلك لأن مكانة هؤلاء الذين ندعوهم هكذا شبه مستحيلة على التحديد. وذلك لأننا إذا ما حاولنا تحديدها فإننا سوف نسقط حتماً في عملية النبذ والاستبعاد لبعض الفئات. وسوف نستخدم مقولات خاضعة بالضرورة لخيارات إيديولوجية. إني أنوي العودة إلى نص منشور من قبل

دفاتر المتوسط في مدينة نيس الفرنسية عام ١٩٨٢ تحت العنوان التالي: «بعض مهام المثقف المسلم اليوم».

- Tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui. in *Cahiers de la Méditerranée*, Nice.

أريد العودة إليه لكي أوضح هذه النقطة المهمة بالنسبة لمستقبل تشكيل فلسفة للشخص البشري في الإسلام. هل البعد المأساوي والقاتل للصراعات المندلعة حالياً في بلدان عديدة يكفي لتفسير (بعض المناضلين يقولون لتبرير) سبب الانعدام الكامل للاحتجاجات والتدخلات والدعوات لإيقاف هذه الجرائم اليومية التي ترتكب ضد حق كل شخص بشري في الحياة؟ إن العقل ليشعر بالعجز والوعي بالذهول أمام الإهانات التي لا تحتمل والتي تصيب الشعب الفلسطيني. ويشعر المرء بالشيء ذاته أمام المصائب والويلات التي يتعرض لها الشعب العراقي، وأمام السجن الجماعي الذي يتعرض له الشعب الليبي، وأمام الجنون القاتل الذي يدمّر الشعب الجزائري، وأمام الاحتقار الذي يتعرض له الشعب السوداني والأفغاني، وأمام سحق الشعب الكردي، وأمام المحن التي يتعرض لها الشعب الأندونيسي، وأمام التلاعبات البشعة المفروضة على الشعب الإيراني العظيم، إلخ... إن مثقفي جميع هذه الشعوب يعرفون جيداً أن المآسي الحاصلة على مجمل الكرة الأرضية لها علاقة بالانحرافات السياسية لما أدعوه بالعقل المهيمن للغرب: أي العقل الناتج عن التوسع الذي لا يقاوم للعقل المدعو بعقل التنوير. ولكن بعد أن نعترف بهذه المسؤولية الفكرية على المستوى العالمي، فإنه يبقى علينا أن نعترف بالمسؤوليات الداخلية وأن نشخّصها جيداً ونندّد بها. فهناك مسؤولية داخلية خاصة بتاريخ كل شعب. وهذا الشعب لا يستحق الكرامة العليا للشعب المؤهّل لأن يأخذ زمام مصيره بيده إلا إذا انبثقت من داخله أصوات حقيقية ومرنة. وإذا كانت هذه الأصوات موجودة في كل مكان، فإننا لا نستطيع إلا أن نعترف بأن ضعفها أو أخطاءها أو استراتيجياتها تجعل من الصعب الدفاع عن حقوق الشخص البشري في السياقات الإسلامية، ثم ترقية هذا الشخص واحترام كرامته.

هوامش الفصل الثالث

(١) أنظر تحليلي للأدب الفلسفي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في كتابي الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، الطبعة الثانية، فران، ١٩٨٢.

- M. Arkoun: *L'Humanisme arabe au IV/X siècle*, 2e éd. J. Vrin, Paris, 1982.

(٢) حول الأهمية التأسيسية لهذا المفهوم أنظر دراستي عن «العجيب الخارق في القرآن». وهي دراسة موجودة في كتابي قراءات في القرآن، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

- M. Arkoun: *Lectures du Coran*, 2e éd. Tunis, 1991.

(٣) أنظر دراستي «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» المتضمّنة في كتابي قراءات في القرآن، مصدر مذكور سابقاً.

(٤) أنظر كيف يتجسّد مفهوم الشخص في الفكر الإسلامي. وهي دراسة موجودة في كتابي نوافذ على الإسلام، طبعة ثالثة، باريس، ١٩٩٨.

- M. Arkoun: *Ouvertures sur l'islam*, 3e éd. Paris, 1998.

الفصل الرابع
من الحوار الديني إلى تعقّل الظاهرة الدينية

لقد سعت الحداثة في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إلى تحقيق ما دعاه الباحث مارسيل غوشيه بـ «الخروج من الدين». ثم أضاف قائلاً بأن المسيحية هي وحدها التي استطاعت أن تحتل الموقع التاريخي المتمثل في كونها «دين الخروج من الدين»(*). في الواقع أنه لصحيح القول بأن الأديان الكبرى الأخرى لم تجد نفسها مضطرة إلى المراجعة الجذرية لأسسها اللاهوتية كما حصل للمسيحية. أقصد لم تُدفع إلى ذلك بضرورة فكرية أو سياسية أو تشريعية (قانونية). وهكذا ظل الإسلام بمنأى عن الانتقادات الأساسية للحداثة الفكرية والعلمية(**). بل أكثر من ذلك فإن مسيِّري أمور التقديس (أي رجال الدين) قد تحالفوا مع الحركات الوطنية المناضلة ضد الاستعمار من أجل خلع المشروعية على حروب التحرير، ثم على الأنظمة السياسية التي ظهرت مباشرة بعد الاستقلال. صحيح أن آليات تأميم الدين (أو مصادرته من قبل الدولة) قد ابتدأت بشكل مبكر في الإسلام. لقد ابتدأت منذ فترة التبشير بالدين الجديد ما بين عامي ٦٢٢ ـ ٦٣٢ بشكل خاص. ولكن التأميم تحول إلى مصادرة كاملة للدائرة الروحية من

(*) أو الدين «الذي يسمح بالعلمنة. ولكن أطروحة غوشيه تبدو متحيزة أكثر من اللزوم للمسيحية. أنظر كتابه التالي:

- Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

مارسيل غوشيه: خيبة العالم: تاريخ سياسي للدين، باريس، غاليمار، ١٩٨٥.

(**) نفهم من كلام أركون أنه لو أُتيحت للإسلام نفس الظروف المؤاتية التي أُتيحت للمسيحية في أوروبا لولّد حركة علمانية عقلانية. وإذن فسبب الاختلال لا يعود إلى تفوق جوهري أو أزلي للمسيحية على بقية الأديان، وإنما يعود إلى الثورات العلمية والفلسفية والصناعية التي شهدتها أوروبا، والتي قلبت بنيتها رأساً على عقب وأدت إلى ولادة الحداثة والخروج من الدين بالمعنى القروسطي للكلمة.

قبل كل الأنظمة التي ظهرت بعد عام (١٩٢٠). (أنظر التجربة الراديكالية لأتاتورك). ثم تزايدت هذه المصادرة بعد عام ١٩٤٥ وحصول البلدان الإسلامية على استقلالها السياسي. وعندما أتحدث عن الدائرة الروحية فإني أقصد ذلك الجزء الجوهري الذي لا يختزل من الدين (أو من العامل الديني).

ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هذا المعنى التاريخي الأعظم قبل أن نتحدث عن اعتراف الأديان الأخرى بالإسلام، أو اعتراف الإسلام بها. وذلك لأننا مطالبون جميعاً، منذ الآن فصاعداً، بأن نمارس التفكير داخل المنظور الفلسفي لتعامل الضمائر بالمثل. أقول ذلك وبخاصة عندما نعالج موضوعاً كهذا داخل إطار النشاطات التي تقوم بها اليونيسكو(*). وعلى أي حال فهذا هو الموقف الذي كنت قد اعتمدته دائماً ودافعت عنه بكل عناد، بصفتي أستاذاً وباحثاً في مجال الفكر الإسلامي. كنت قد رفضت دائماً خطاب الضحية: أي اعتبار أنفسنا دائماً الضحية والآخرين هم الجلادين والمعتدين. ومن المعلوم أن هذا الخطاب قد فرض نفسه على جميع الشعوب والثقافات التي عانت فعلاً من الهيمنة الاستعمارية منذ القرن التاسع عشر. وهي هيمنة قمعية لا تحتمل ولا تطاق. ويحق لنا أن ندينها. ولكن لا ينبغي أن تتحول الإدانة إلى عذر أو تعلّة كما يحصل غالباً(**). فبعضهم لا يزال يلحّ على خطاب الضحية حتى الآن: أي الشكوى من عدائية وسائل الإعلام الغربية للإسلام المتزمت، أو تشكيل صورة خاطئة ومشوهة عن «الشرق» من قبل الاستشراق، أو الرفض العنصري للعمال المهاجرين المتواجدين في فرنسا وعموم أوروبا، أو السيطرة الجيوبوليتيكة - أي الجغرافية السياسية - على خارطة العالم من قبل القوى العظمى الإمبريالية، إلخ... فتركيز الأنظار على الجانب

(*) دراسة أركون هذه أُلقيت أولاً كمداخلة في مؤتمر دولي عقد في اليونيسكو. وبما أن هذه المنظمة تضم أو تمثل كل ثقافات العالم وأديانه فينبغي أن تتعامل مع بعضها البعض على قدم المساواة. فليس هناك من ثقافة أفضل من غيرها بشكل مسبق.

(**) يقصد أركون بذلك أن الشكوى من الاستعمار قد أصبحت مشجباً نعلّق عليه كل نواقصنا وتخلفنا وعيوبنا. فالمسؤولية كلها ملقاة على الاستعمار. وهذا تفسير سهل أو كسول بل وخطر لأنه يجعلنا نرضى عن أنفسنا ونقعد متفرجين فلا نفعل شيئاً لتغيير أوضاعنا. في الواقع أن علينا مسؤولية كبيرة فيما يحصل لنا. وينبغي أن نعترف بذلك لكي نستطيع أن ننهض يوماً ما. ينبغي أن ننخرط في نقد داخلي للذات والتراث لكي نستطيع أن نتخلص من الرواسب الماضوية التي تشدنا إلى أسفل وتجهض انطلاقتنا في كل مرة. وهذا ما فعله الأوروبيون مع تراثهم قبل أن ينهضوا. ينبغي ألا ننسى ذلك.

السياسي فقط يشوّه المناقشة جذرياً أو يجعلها خاطئة من الأساس. فالمسألة الدينية ينبغي أن تعالج داخل المسألة الشمولية والعامة والكونية: أي مسألة المعنى(*). ينبغي أن نعلم أنه قبل ظهور الحداثة فإن الأديان كانت قد شكلت دائماً وفي كل مكان الأطر المطلقة التي لا يمكن تجاوزها للمعنى. أقصد أطر الفعاليات الخاصة بأَنْسَنة الإنسان.

فالأديان هي التي كانت تتحكم بإدراك الواقع وتصوره والتعبير عنه بلغة طقسية، شعائرية، فنية، مصطلحية، مؤسساتية. وهي التي كانت تتحكم بطريقة الانتقال من التصور إلى الممارسة، أو من التفكير إلى الفعل والتنفيذ. باختصار فإنها كانت تتحكم بتوليد ما ندعوه بالثقافة والحضارة(**). هذا ما حصل طيلة قرون وقرون. ولهذا السبب فلا يمكن التعرُّف على دين ما أو معرفته بدون أن نعبر اللغة (أو اللغات) التي تجسد فيها، وبدون أن نعبر الثقافة (أو الثقافات) التي تجلّى فيها طيلة قرون عديدة. وقبل ظهور الحداثة كان هذا العبور يجد تمامه الذي لا مرجوع عنه في الاعتناق: أي اعتناق دين ما. لماذا؟ لأن جميع التأويلات التي قدمت عن العالم والإنسان والتاريخ هي مربوطة بالضرورة بالحقيقة العليا المطلقة التي لا حقيقة بعدها. ونقصد بها الحقيقة الوحيدة، الضرورية، التي لا يمكن تجاوزها، والتي نص عليها «الدين الصحيح» (أو دين الحق بحسب التعبير

(*) هذا يعني أنه ينبغي الانتقال من مرحلة رد الفعل إلى مرحلة الفعل، أو من المرحلة السلبية إلى المرحلة الإيجابية. فلا نستطيع أن نمضي كل وقتنا في إدانة الاستعمار والإمبريالية ونقف مكتوفي الأيدي تجاه ما يحصل لنا. ينبغي أن ننخرط مع الأمم البشرية الأخرى في عملية البحث عن المعنى وتجديد الفكر البشري على هذه الأرض انطلاقاً من تراثنا وتجربتنا التاريخية. ولكن ذلك يفترض أولاً وبشكل مسبق إنجاز ما لا بدّ منه: أي نقد التراث من الداخل أو نقد العقل الإسلامي كما يفعل أركون. هذا هو مشروع المستقبل إذا ما أردنا أن ننهض ونلحق بركب الأمم المتطورة.

(**) لا يمكن فهم هذا الكلام إلا ضمن السياق الأوروبي أو الغربي. فالدين لا يزال عندنا وعند الشرقيين كلهم، بمن فيهم الروس الأرثوذكس، هو الذي يتحكم بالثقافة والحضارة. وحدها أوروبا الغربية استطاعت أن تنتقل من مرحلة الدين إلى مرحلة الحداثة بشكل كامل. ولهذا السبب فإن المفكر الأوروبي (أو العائش في أوروبا) هو وحده الذي يستطيع أن يتحدث عن الدين بكل حرية لأنه تجاوز مرحلته أو قل استوعبه بشكل نقدي - علمي. هذا لا يعني أن الحل الأوروبي للدين غير قابل للنقد أو المراجعة، وإنما يعني أن الحداثة أصبحت حقيقة واقعة لا يمكن إهمالها.

القرآني. فقد استملك القرآن هذا المفهوم الوارد في الدينين السابقين(*) المنافسين بعد أن أعاد بلورته واشتغاله من جديد).

ماذا تقول الحداثة عن هذا الموضوع؟ إنها تعلّمنا أن بنية الحقيقة المشكّلة والمعاشة على هذا النحو هي دوغمائية. ونقصد بذلك أنها ترتكز على معطيات خارجية على العقل النقدي المستقل، وبالتالي فهي بمنأى عنه ولا تقع تحت سلطته ولا تخضع لتفحصه ودراسته(**). هذا ما نقصده بالحقيقة الدوغمائية. وهذا التحديد يدشن أزمة مفهوم الحقيقة ذاتها، ويدشن أيضاً نظاماً جديداً من الفعالية المعرفية. ففي مستهل القرن الواحد والعشرين أصبحنا نستشف آفاق المعنى الخاصة بموقف ثالث لما كنت قد دعوته بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي. فهذا العقل الجديد الذي يتجاوز كل ما سبق يوسّع ويعمّق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر. إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع المسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي/ والعقل الديني(***). ويقبل هذا العقل الاستطلاعي الجديد بممارسة البيداغوجيا التربوية

(*) غنيّ عن القول أن المسيحية واليهودية تمثلان بالنسبة لأتباعهما الدين الحق أو الصحيح، وما عداه باطل أو ناقص. فالمؤمن المسيحي مقتنع بذلك كل الاقتناع، وقل الأمر نفسه عن المؤمن اليهودي الذي لا يعترف بالمسيحية ولا بالإسلام لأنهما جاءا بعده. وبالتالي فإن كل دين من الأديان التوحيدية الثلاثة يحتكر مفهوم الدين الحق (أو الصحيح) لصالحه دون غيره.

(**) لكي نحل مشكلة احتكار كل تراث ديني لمفهوم الحقيقة المطلقة، فإنه ينبغي أن نغير مفهوم الحقيقة نفسه. وهكذا ننتقل من مفهوم الحقيقة المطلقة إلى مفهوم الحقيقة النسبية دون أن نقع في النزعة النسبوية أو العدمية. فكل ما لا يخضع لتفحص العقل يعتبر حقيقة دوغمائية أو مطلقة مفروضة فرضاً علينا من الخارج، وينبغي أن نؤمن بها دون مناقشة. إن أكبر مشكلة واجهتها الحداثة هي هذه المشكلة: مشكلة الحقيقة المطلقة للمسيحية ورفض تطبيق الدراسة التاريخية ـ النقدية على تراثها. ولكن المسيحية أذعنت أخيراً وبعد طول مقاومة لهذا التطبيق وربحت شيئاً كبيراً جداً.

(***) هنا تكمن النقطة الأساسية في نقد أركون للحداثة الغربية. فهو يرفض النزعة الاختزالية للفلسفة الوضعية السائدة. ويعتبر أنه قد آن الأوان لتجاوز ذلك التضاد التبسيطي الموروث عن القرن التاسع عشر بين العقل الديني/ والعقل العلمي. فالتساؤل الديني أو الروحي أو الميتافيزيقي لا يزال وارداً ومشروعاً على الرغم من كل التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي الذي حصل. وقد آن الأوان لإقامة المجابهة بين العقل الديني/ والعقل =

الخاصة بذلك التوتر التثقيفي والخصب بين العقل الديني/والعقل العلمي التلفزي التكنولوجي/ والعقل الفلسفي. أقصد العقل الديني المعاد تنشيطه من قبل احتكار العنف الشرعي، هذا الاحتكار الذي انتزعته الدولة الحديثة منه. ثم العقل التلفزي - التكنولوجي - العلمي الذي يحدد الأطر الإكراهية الملزمة لكل وجود بشري كما فعل العقل الديني من قبل، ولا يزال يرغب في فعله(*). ثم العقل الفلسفي الذي يجد هو الآخر أيضاً سياقاً محبذاً لكي يخلع المشروعية على أولويته بالقياس إلى العقلين السابقين من أجل حماية التعددية التأويلية وإغنائها، ثم من أجل التوجه نحو كل عوالم المعنى المتوافرة، واقتراح مسارات جديدة ممكنة من أجل البحث الذي لا ينتهي عن المعنى.

إن التفاعل بين هذه العقول الثلاثة التي تؤثر على تاريخ النظام البشري المعاصر يُعَاش غالباً على هيئة الاستبعاد العنصري المتبادل، والرفض العنيف والأنظمة التوتاليتارية المدمرة. ولكن تُستثنى من ذلك طبعاً المختبرات العلمية والجامعات ومراكز البحوث والتعليم(**). ففيها يمكن للتفاعل أن يتم بطريقة إيجابية أو حيادية أو حتى خصبة. تقع على العقل الاستطلاعي المنبثق مسؤولية إدارة العنف الملازم حتماً لبنى الحقيقة المرقّاة والمدافع عنها من قبل هذه المواقع الثلاثة الحاضرة تاريخياً للعقل. ونقصد بذلك موقع العقل الديني (أو اللاهوتي - الأخلاقي - التشريعي)، ثم موقع العقل العلمي - التلفزي - التكنولوجي الذي يدير شؤون

= العلمي/ والعقل الفلسفي. فعن طريق هذه المجابهة سوف ينتج خيرٌ كثير.

(*) لا ريب في أن العقل التلفزي - التكنولوجي - العلمي هو الذي يسيطر على الحضارة الحديثة، مثلما سيطر العقل الديني على الحضارة السابقة (أي حتى القرن التاسع عشر). وقد وصلت إمبريالية العقل التكنولوجي إلى حد أنه أراد أن يحذف ليس فقط العقل الديني، وإنما أيضاً العقل الفلسفي! فالعولمة الكاسحة التي نشهدها حالياً لا تؤمن إلا بالمردودية الاقتصادية والفعالية التقنية واكتساح الأسواق العالمية عن طريق الشركات المتعددة الجنسيات. أما مشاكل الروح والفكر والفلسفة فهي أشياء ثانوية لا قيمة لها...

(**) يقصد أركون بذلك أن الغرب ينبذ الآخرين أو يستبعدهم بكل عنجهية وعنصرية، بحجة تفوقه العلمي وتخلفهم. وأما الآخرون - أي نحن مثلاً - فنرد عليه عن طريق رفض حداثته جملة وتفصيلاً كما يفعل الأصوليون. أما الأماكن الوحيدة التي بقيت للحوار الحر والمفتوح بين باحثي جميع الثقافات والشعوب فهي الجامعات ومراكز البحوث الدولية. هنا يمكن للمتديّن أن يتحدث مع الفيلسوف أو مع عالم الفيزياء، ويمكن للأسود أو الأصفر أن يناقش الأبيض على قدم المساواة. هنا يوجد فضاء الحرية الوحيد للمناقشة الديمقراطية، التعددية، الخلافية.

العولمة، ثم موقع العقل الفلسفي الذي لا يزال متعلقاً بمسلّمات حداثة العصر الكلاسيكي. كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام ١٩٧٠ ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث. وقد فعلت ذلك لكي أجبر العقل الشغّال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية/ والعولمة، أو بين الحركات الجهادية/ والعولمة. (أنظر الكتاب الذي أصدره الباحث الأميركي بنيامين ر. باربير تحت هذا العنوان مؤخراً)(*). ولكن ندائي الذي أطلقته في السبعينات من أجل التجديد المنهجي في مجال الدراسات المطبّقة على الإسلام ظل بدون صدى يذكر حتى الآن. صحيح أن بعض الباحثين النادرين قدموا أبحاثاً في هذا الاتجاه، ولكن نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق حالت دون سماع النداء كما ينبغي. يضاف إلى ذلك لامبالاة الباحثين في تجذير الأنتربولوجيا النقدية(**) لثقافات العالم (أي في جعلها أكثر جذرية أو راديكالية).

نهدف من كل هذه الملاحظات إلى تحذيرنا من الانحراف نحو تلك المناقشات العقيمة والاستلابية غالباً. أقصد المناقشات الخاصة بالهويات المسحوقة، والثقافات غير المعترف بها، والدعوة إلى إعادة ترميم «القيم» الضائعة، والشخصيات القومية المقموعة، والعصور الذهبية المنسيّة. وبما أن التجربة الجزائرية علمتني كثيراً فإني لا أقول بأن نضالات الشعوب المقموعة ينبغي أن تُنكَر أو تُتَجاهل. وإنما أقول بأن أولئك الذين يقودونها ينبغي عليهم أن يستهدفوا من خلال مطاليبهم المشروعة

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية مؤخراً تحت العنوان التالي:
- Benjamin R. Barber: *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la democratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
بنيامين ر. باربير: الجهاد في مواجهة الغرب. العولمة والتزمت ضد الديمقراطية.
وقد ناقش أركون أفكار هذا المؤلف في الكتاب الذي أصدرناه مؤخراً بعنوان: قضايا في نقد العقل الديني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ١٦١ وما بعدها.

(**) المقصود بهذا المصطلح دراسة كل ثقافات العالم من خلال منظور علم الأنتربولوجيا الحديث والنقدي. فهذا هو أول منظور مستخدم الآن من قبل العلوم الاجتماعية لأنه يعامل كل الثقافات على قدم المساواة. فجميعها بشرية وتستحق الاحترام. من هنا جاءت كلمة أنتربولوجيا: أي علم الإنسان أينما كان. ولكن لا ينبغي أن يكتفي هذا العلم بالدراسة الوصفية أو التصنيفية لثقافات العالم وإنما ينبغي أن ينظر إليها نظرة نقدية جذرية ويطبق منهجية التفكيك أو الحفر الأركيولوجي العميق على تراثاتها أياً تكن.

آفاق المعنى التي أخذ يبديها الآن العقل الاستطلاعي الجديد. ولا أنسى القول بأن هذا التحول المنتظر من قبل الأقليات المُهيمَن عليها أمر غير ممكن إذا لم يقم العقل المهيمِن في الدوائر الجيوبوليتيكية المعاصرة الكبرى بتغيير موقفه(*). أقصد إذا لم ينضم إلى استراتيجيات البحث عن المعنى، هذه الاستراتيجيات التي يقترحها أو يدشنها العقل الاستطلاعي المنبثق حالياً. لننتقل الآن إلى دراسة المسألة التالية:

إننا نعتبر العقل الإسلامي كإحدى تجليات العقل الديني اليوم وليس كل تجلياته. وسوف نتفحص الآن شروط إمكانية اعترافه (عبر تعددية العقلانيات المتجلية في تاريخ الثقافات) بضرورة الانضمام إلى معارك العقل الاستطلاعي المنبثق(**). وبالعكس، سوف ندرس الشروط التي ينبغي على العقل المهيمن أن يملأها في عالمنا المعاصر لكي يوسع من تساؤلات العقل الاستطلاعي المنبثق ويخصبها.

١ ـ العقل الإسلامي والعقل المهيمن

لن أستعيد هنا مرة أخرى كل تحديداتي وتحليلاتي الخاصة بمفهوم العقل الإسلامي. وإنما سوف أكتفي بتقديم بعض التدقيقات التي لا بد منها لكي أجعل مفهوم العقل المهيمن فعالاً أو شغّالاً في السياق الحالي. وأقصد بهذا المفهوم أن كل ممارسة للعقل تهدف للتوصل إلى سيادة إجرائية ومعرفية قادرة على مقاومة كل التكذيبات والتفنيدات، وقادرة على فرض نفسها أبدياً على كل روح

(*) يقصد أركون بأن على الغرب الذي يهيمن على مقدرات العالم سياسياً واقتصادياً وتكنولوجياً أن يغيّر من نظرته للشعوب الأخرى التي كان يستعمرها سابقاً، لكي تستطيع هذه الشعوب أن تغيّر نظرتها بدورها تجاه الحضارة والحداثة. ولكي تستطيع أن تخرج من موقف رد الفعل والتشكّي والعنف وشتم الغرب في كل مناسبة. وإذن فهناك مسؤولية كبيرة تقع على القوي، وإن كان ذلك لا ينفي مسؤولية الضعيف أو المغلوب على أمره. هناك مسؤولية على كافة المستويات والأصعدة.

(**) يقصد أركون بالعقل الاستطلاعي الصاعد حالياً عقل ما بعد الحداثة. وهو عقل جديد، واسع، ينظر من علٍ إلى كل العقول الأخرى بما فيها عقل الحداثة نفسه، وكذلك العقل الإسلامي، والمسيحي، إلخ... إنه العقل الذي يستطيع أن ينتقد تجربة كل العقول السابقة وينتقد مسار الحداثة الذي استمر طيلة السنوات المئتين الماضية. من هنا أهمية هذا العقل الذي سوف يكون عقل المستقبل. وقد ابتدأت ملامحه بالكاد ترتسم على الأفق. ومحمد أركون أحد المفكرين الكبار الذين يحاولون بلورته لأول مرة.

بشرية(*). إن هذا البحث عن الصلاحية المعرفية التي تفرض نفسها على الجميع بشكل دائم هو شيء مشروع من الناحية النفسية. إنه يعبّر في آن معاً عن الرغبة الحارقة في البقاء، وعن الحنين إلى الكينونة، وعن حب الفضول أو إرادة المعرفة التي لا يخلو منها أي كائن بشري. ولكن هذا البحث يصبح ميالاً للهيمنة والسيطرة عندما يفرض العقل، بواسطة الإكراه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أنظمة معرفية خارجة على كل تفحُّص نقدي حر أو ترفض هذا التفحص. ثم يؤدي تضافر الحافز النفسي وإرادة القوة والهيمنة إلى ولادة عقول مهيمنة يمكن أن ندعوها عندئذ بالعقل الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، أو الغربي، أو الياباني، أو الصيني، أو العربي، أو الفرنسي، إلخ... لقد فرض العقل الإسلامي هيمنته من عام (٦٦٠ ـ إلى عام ١٢٠٠ تقريباً)(**). لقد فرضها على كل النطاق المتوسطي المتأثر سابقاً باليونان الهلنستية وروما. بل وراح يوسع من هذه الهيمنة لكي تشمل مناطق واسعة من آسيا وإفريقيا. وقد اعتمدت هذه الهيمنة على اللغة العربية والدولة الخليفية أو بدائلها، وكذلك على الإنجازات الحضارية وأنتربولوجيا محددة (أو تصور معين عن الإنسان). كما واعتمدت على إطار ميتافيزيقي ـ ديني معاش وكأنه توسع خيالي وثقافي للمدوّنة النصية القرآنية. وبالتالي فإن الهيمنة التي مارست نفسها على هذا النحو طيلة الفترة القروسطية لا ينبغي أن نخلط بينها وبين المقاومة الإيديولوجية للعقل الأصولي الحالي الواقع في مواجهة مباشرة مع استراتيجيات الهيمنة للعقل «الغربي». فالعقل الإسلاموي (أو الأصولي) يمثل رد الفعل أكثر مما يمثل الفعل أو

(*) يقصد أركون بالعقل المهيمن على الكون العقل الغربي بالطبع. فهو الذي يفرض مقاييسه ومصطلحاته على جميع ثقافات العالم بما فيها ثقافتنا العربية ـ الإسلامية. وكل عقل ينجح أو ينتصر يميل إلى فرض نفسه على الآخرين. هذه طبيعة الأشياء. وقد كان العقل الغربي (أي عقل الحداثة) تحريرياً أيام انطلاقته الأولى في عصر التنوير وأدى إلى مكتسبات كبيرة. ولكنه انحرف فيما بعد عن مساره الصحيح وتحول إلى عقل مهيمن لا يقبل النقاش، وإنما يطلب من الآخرين الخضوع فقط...

(**) هذا يعني أن عقل الحداثة الغربية ليس هو وحده الذي يتخذ صفة المهيمن، وإن تكن هيمنته أكثر اتساعاً وشمولاً من كل العقول المهيمنة السابقة. فالعقل العربي ـ الإسلامي كان مهيمناً طيلة القرون الستة الأولى من عمر الإسلام (أي حتى موت ابن رشد). والعقل المسيحي كان مهيمناً على الغرب الأوروبي طيلة عدة قرون، أي حتى مطلع النهضة الحديثة، إلخ... والعقل الصيني قد يهيمن على العالم مستقبلاً إذا ما نجحت الصين في إقلاعها الحضاري كما هو متوقع...

الاستكشاف الإبداعي الخلاّق. إن هذا العقل الأصولي الذي يملأ الساحة حالياً يمارس ضغوطاً إيديولوجية على الناس بدون أن يرافق هذه الضغوط أي بحث حر عن المعنى والعلاقة النقدية التي كانت تشغل العقل الإسلامي القروسطي (أو السائد في القرون الوسطى)(*).

ينبغي أن نعلم هنا أن نَعْتَي الغربي والإسلامي المردفين بمفهوم العقل يشيران إلى عقلانيتين خصوصيتين تتشكلان وتنجحان في فرض نفسيهما بشكل دائم قليلاً أو كثيراً(**). إنهما تفرضان نفسيهما ضمن شروط لغوية واجتماعية وثقافية وتاريخية وأنتربولوجية متغيرة أو متحولة. إن ربط هذه الشروط بفعاليات وتركيبات العقل هو همّ منهجي حديث العهد لم ينتشر بعد بما فيه الكفاية. أقصد بأنه أصبح يشكل هماً من هموم مؤرخ الفكر. فيما يخص مثال العقل في السياقات الإسلامية نلاحظ أن منظور تاريخ الأفكار المعتبرة ككيانات جوهرية مزودة بقوة خاصة من الوجود والتأثير لا يزال يفرض نفسه إلى حد كبير على مجال البحث العلمي والتعليم وخطاب الحياة اليومية. وهذا ما يفسر لنا سبب الضغط الثقيل والكبير الذي يمارسه الخطاب السياسي ـ الديني على المخيال الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية بعد حصول الثورة المدعوة بالإسلامية(***). إنه يمارس تأثيراً كبيراً على مجمل الكتابات والتأويلات التي يهيمن عليها الإعجاب

(*) العقل الأصولي الحالي عقل فقير بشكل مدقع. ولا تمكن مقارنته بالعقل الإسلامي في العصر الكلاسيكي، أي بعقل المعتزلة والفلاسفة وكبار الأدباء والمفكرين من أمثال الجاحظ، وأبي حيان التوحيدي، ومسكويه، والمعري، وابن باجه، وابن رشد، وغيرهم كثير. فكلمة القرون الوسطى هنا ينبغي ألا تخدعنا. فازدهار الفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي تمّ كله في العصور الوسطى الأولى.

(**) أركون واعٍ للمشكلة. مفهوم العقل الغربي مفهوم علماني، في حين أن مفهوم العقل الإسلامي مفهوم ديني. والشيء الذي يقابله في الغرب هو العقل المسيحي. ولكن بما أن العقل الديني لا يزال هو المهيمن عندنا فإنه لا يزال هو الذي يقابل العقل الغربي. وسوف يظل الأمر على هذا النحو حتى ينمو العقل العلمي أو العلماني عندنا إلى الدرجة الكافية التي تمكّنه من الاستقلالية عن العقل الديني.

(***) بمعنى أن المسلمين لا يعون حتى الآن أن الأفكار مشروطة بالظروف الاجتماعية والثقافية المحيطة وليست مستقلة عنها، ولا تسبح في الفراغ، وليست فوق الواقع والتاريخ. وقل الأمر نفسه عن العقل، فهو مشروط أيضاً، ومتحول أو متغير بتغير الظروف والمعطيات. ولكن تاريخ الأفكار المثالي أو التقليدي الذي لا يزال سائداً في جامعاتنا ومجتمعاتنا يعلّمنا العكس...

بالذات أو التواطؤ مع الذات. كما ويهيمن عليها الاعتداد بالذات والتفاخر بها وخلع المشروعية بشكل ذاتي على الذات. هكذا تقلّص العقل واختُزِل في المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى مجرد ترقيعات استدلالية هدفها تأمين بقاء القيم الهشة المنزوعة من سياقها مرتين (أي بشكل مزدوج). فهذه القيم السائدة حالياً منزوعة أو منتزعة من السياقات الإسلامية «الأصلية» التي يفترض أنها تحيل إليها. ومنزوعة من سياقات الحداثة التي ترفضها بشكل صريح(*). وبالتالي فإن هذا العقل المبتسر لا يمكن أن يمارس إلا هيمنة من نمط إيديولوجي.

لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن العقل في السياقات «الغربية». لقد قلت السياقات الغربية بالجمع ولم أقل السياق الغربي. وقصدت من ذلك إلى تحاشي التعميمات التعسفية الناتجة عن إقامة التضاد المانوي بين «الإسلام»/ و «الغرب». فقد تحول هذان المفهومان إلى أقنومين إيديولوجيين مضخّمين جداً. فالإسلام ليس واحداً، وكذلك الغرب. وكما أني أميّز السياقات الأندونيسية والباكستان والمغربية، إلخ... عن السياقات التركية والمالية والسنغالية، فإني أميّز داخل الغرب بين عدة بلدان أو مناطق. فشروط ممارسة العقل في الولايات المتحدة ليست متطابقة بالضرورة مع شروط ممارسته في البرازيل أو روسيا أو فرنسا أو سويسرا(**)، إلخ... ونلاحظ في وقتنا الراهن أن الباحثين في العلوم السياسية والصحفيين والسياسيين الغربيين ذوي الشهرة الإعلامية أو التلفزيونية يتحدثون كثيراً عن «قيمنا الغربية» المهدّدة من قبل «لا قيم» الحضارات الأخرى! وهم إذ يفعلون ذلك يمارسون تركيب نفس الأنظمة الخيالية للاستبعاد المتبادل، هذا التركيب الذي مارسه قبلهم لاهوتيو العصور الوسطى. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يعلّمون آنذاك عقائد من نوع شعب الله المختار، أو لا خلاص خارج الكنيسة،

(*) بمعنى أن القيم السائدة عندنا لا تزال ترفض الحداثة باعتبار أنها مادية، إلحادية، أو رجسٌ من عمل الشيطان. إنها لا ترى من الحداثة إلا الجانب السلبي ولا تفهم الإيجابيات أو المنجزات التحريرية الهائلة للحداثة.

(**) بالطبع هذا لا ينفي وجود قواسم مشتركة لدى العقل الغربي في كل مناطقه وبلدانه. ولكن هناك تمايزات بسيطة داخلية. وقل الأمر نفسه عن العقل الممارس داخل البلدان الإسلامية، فهناك قواسم مشتركة وهناك تمايزات محلية في نفس الوقت. فالأول يغلب عليه الطابع العلمي أو العلماني، والثاني يغلب عليه الطابع الديني كما قلنا. وأما دفاع الغرب عن «قيمه» حالياً فعائد إلى خوفه من هجرة «المتخلفين» والفقراء إليه من بلدان العالم الثالث، وبخاصة من العالم الإسلامي.

أو أن الإسلام هو آخر نسخة عن الدين الحق، وأنه هو وحده المقبول من قبل الله والملقَّن من قبل خاتم الأنبياء(*). من الواضح أن تفكيك أنظمة التصورات وأطر الفكر الموروثة عن الماضي لا يزال في بداياته. أقصد تفكيك أنظمة الثقافات المناضلة من أجل بقائها على قيد الحياة والخائفة من تهميش الثقافة المهيمنة لها. فهذه الثقافة الغربية أصبحت تمدّ هيمنتها أكثر فأكثر على بقية شعوب الأرض. إن استراتيجية التفكيك هذه لا تزال في بداياتها حتى على مستوى الباحثين وأساتذة الجامعات. إن العقل الذي يمارس نفسه في مختلف السياقات الغربية يعرف أنه مُهيمِن. فهو لا يفرض فقط نماذجه الاقتصادية والمصرفية والمؤسساتية والتشريعية على الجميع. وإنما يفرض نفسه بصفته الذروة العليا والإجبارية لتكريس أو تحطيم أي إنتاج علمي أو ثقافي(**). ويعتقد هذا العقل الغربي أنه يعوّض عن هذه الهيمنة الشاملة عن طريق «ليبراليته» أو احترامه «الحق الاختلاف». ونقصد بذلك موقفه الليبرالي من الملاذات التي تلجأ إليها الأقليات وتتخذها كاستراتيجيات للهوية، أو التي تلجأ إليها الشعوب المقموعة كثيراً أو الشعائر الدينية المستقرة حديثاً في الفضاء السياسي الذي يمارس فيه الفكر «الغربي» سيادته العقلية الكاملة. عندما حصلت الأزمة البترولية الشهيرة عام ١٩٧٣ سارعت الحكومة البلجيكية إلى الاعتراف بالإسلام كدين رسمي. وأما الرئيس الفرنسي جيسكار ديستان فقد أعلن عن تأسيس معهد العالم العربي في قلب باريس. لا ريب في أن لهذه المبادرات أهميتها. فهي تشكل علائم أو صوى واعدة بالمستقبل. إنها تشكل

(*) يشير أركون هنا إلى اليهود، والمسيحيين، والمسلمين على التوالي. فكل واحد يعتبر نفسه أنه يمثل الدين الحق، والآخرين، كل الآخرين، على ضلال. يكفي أن تتحدث مع أي مؤمن تقليدي يهودي أو مسيحي أو إسلامي لكي تتأكد من ذلك فوراً. جماعتنا فقط هم الفرقة الناجية، والبقية كلهم في النار... هذا المفهوم للدين الحق قروسطي، ولم يعد لائقاً بالعصور الحديثة. ينبغي توسيع مفهوم الإيمان لكي يشمل جميع خلق الله. ولكن لا يمكن توسيعه قبل تفكيك المفهوم القروسطي للإيمان، هذا المفهوم الذي لا يزال راسخاً ومسيطراً علينا حتى الآن. وحدها المسيحية الغربية استطاعت أن تتحرر منه بسبب ازدهار العقل العلمي والفلسفي في الغرب.

(**) أكبر دليل على هيمنة العقل الغربي على العالم هو أن جميع مثقفي العرب والعالم الثالث يتمنون أن يدرسوا في جامعاته أو أن يحصلوا على الشهادات العليا منها. الكل يحلم بالدكتوراه من السوربون، أو أكسفورد، أو هارفارد، إلخ... فالذي لا يعترف به الغرب لا وجود له... ولكن هذا لا يعني بالطبع أن العقل الغربي سلبيٌ كله! فلولا ديناميكيته أو حيويته لما استطاع أن يهيمن.

منارات على الطريق الطويل والصعب لكل الأطراف التي تهدف إلى وضع حد لكل انحرافات العقل الباحث عن المعنى (أقصد الانحرافات الإيديولوجية أو الانحرافات في اتجاه الهيمنة)(*).

٢ ـ دور الحوار بين الأديان

لم يصبح الحوار بين الأديان ممكناً إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وحروب التحرير الوطنية وانبثاق الدول المستقلة بعد نهاية الاستعمار. والسبب هو أن الكنائس المسيحية المتحالفة مع الإدارة الاستعمارية كانت تعمل من أجل تحويل الآسيويين والأفارقة عن دينهم لكي يعتنقوا الدين المسيحي، تماماً كما فعلت من قبل بالنسبة للقارة الأميركية بعد عام (١٤٩٢) وذلك ضمن الظروف التاريخية التي نعرفها. كان المجمع الكنسي المسمّى بالفاتيكان الثاني(**) أول مبادرة لاهوتية رسمية قامت بها الكنيسة الكاثوليكية من أجل هضم بعض المكتسبات العلمية والفلسفة لعقل التنوير. ويمكن القول بأنه منذ عام (١٩٦٠) فإن المسار الذي قطعه البحث اللاهوتي في الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية هو ضخم حقاً. وهذا الانفتاح اللاهوتي الكبير مرتبط طبعاً بتقدم الفكر النقدي في أوروبا الغربية. وأما الكنيسة الأرثوذكسية(***) فلا تزال متأخرة عن هذا المسار. ويمكن أن نقول

(*) كل عقل ينجح وينتصر يميل إلى الهيمنة على الآخرين. هذا ما تعلّمنا إياه تجربة التاريخ الطويلة العريضة. والضعيف يقلّد القوي الناجح كما قال ابن خلدون. ويفرّق أركون هنا بين العقل الباحث عن المعنى/ والعقل الباحث عن الهيمنة والتسلّط. والواقع أن كل عقل مهيمن كان في البداية يبحث عن المعنى ثم انحرف في لحظة ما من أجل الاستغلال والتوسع والهيمنة...

(**) الفاتيكان الثاني هو أهم مجمع كنسي في العصور الحديثة. وقد عقد بين عامي ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥ واتخذ عدة قرارات إعتبرت ثورية على المستوى اللاهوتي. فلأول مرة اعترفت الكنيسة الكاثوليكية بالقيمة الروحية للأديان الأخرى غير المسيحية كالبوذية والإسلام والهندوسية واليهودية، وإن كانت تعتبر الوحي المسيحي هو الأكمل. ولأول مرة اعترفت الكنيسة الكاثوليكية بالحرية الدينية لكل شخص. فالإيمان لا يفرض فرضاً عن طريق القوة. وهكذا تصالح الدين المسيحي مع الحداثة.

(***) يمكن القول بأن اللاهوت البروتستانتي كان الأسبق إلى التنوير والتجديد. ثم لحق به اللاهوت الكاثوليكي الذي اضطر أخيراً للاعتراف بالحداثة أثناء المجمع الكنسي للفاتيكان الثاني. وأما المذهب الأرثوذكسي فقد ظل تقليدياً محافظاً نتيجة لتخلف روسيا بالقياس إلى العالم الأوروبي. وأما اليهود فقد أوقفوا التجديد اللاهوتي من أجل أولوية الدفاع عن =

الشيء ذاته عن اليهودية التي تجد نفسها مضطرة للحدّ من تفحُّصاتها النقدية الخاصة بعد تشكيل دولة إسرائيل. إن هذا الوضع يوضح لنا حقيقة سوسيولوجية وتاريخية لم يستوعبها بعد بشكل كافٍ حتى اللاهوت الأكثر انفتاحاً وتقدماً. أقصد بذلك ما يلي: إذا كنا لا نستطيع أن نقبل بالقول بأن العامل الديني هو مجرد عامل اجتماعي من جملة عوامل أخرى، فإنه من غير المُنْكَر أنه نتاج التفاعل المتبادل والمستمر بين العامل الاجتماعي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي، والعامل الاقتصادي. بهذا المعنى فإن العامل الديني يمثل العامل الإيديولوجي. ولكن هنا يطرح سؤال نفسه: هل يمكن اختزال الديني إلى الإيديولوجي بدون أن تبقى منه بقية(*)؟ أم أنه ينبغي علينا أن نميز داخل الإيديولوجي بين الوظيفة الفكرية الخالصة التي يجسدها الخطاب النبوي أو خطاب النقد الفكري/ وبين أنظمة التصورات المُتضمَّنة في خطاب الحياة اليومية والتي تُجيِّش المخيال الاجتماعي(**) داخل مجريات توليد المجتمع. ومن المعلوم أن هذا التوليد مقتَرن في كل الأنظمة الممكنة بصفتها نظاماً من اللامساواة. ويمكن القول عندئذ بأن الفعالية الفكرية الخالصة تحافظ على وظيفة الاحتجاج أو حتى الانتفاضة الثورية إذا لزم الأمر. إنها تولّد ذلك عندما يختل ميزان القوى داخل نظام اللامساواة السائد.

إن هذه اللمحة التاريخية والنظرية السريعة تساعدنا على رسم الخطوط العريضة

= دولة إسرائيل وخلع المشروعية اللاهوتية عليها. فالتجديد اللاهوتي يعني نقد اللاهوت اليهودي الموروث. وهذا أمر غير ممكن حالياً لأنه يضعف من حماسة اليهود للمشروع السياسي الإسرائيلي...

(*) يرفض أركون أن يختزل الدين إلى مجرد إيديولوجيا كما يفعل الوضعيون، كمكسيم رودنسون مثلاً. ففي رأيه أن الدين يحتوي على عامل روحاني أو تنزيهي يربطنا بالمطلق ويتجاوز العوامل المادية أو الاجتماعية. ولكن هذا العامل الروحاني على الرغم من تنزيهه وتعاليه وسموّه وعظمته مشروط بالظروف الاجتماعية المحيطة. وهكذا يختلف مع المثاليين المحافظين الذين يعتقدون بأن الدين يقف فوق كل شيء ولا يتأثر بشيء، وإنما يؤثر على كل شيء...

(**) يفرق أركون هنا بين الخطاب النبوي العالي المستوى - أي الخطاب التوراتي أو الإنجيلي أو القرآني - وبين الخطابات الفقهية أو التبجيلية السائدة في الأديان الثلاثة والتي تهدف إلى تعبئة الجماهير. فالخطاب النبوي يحلّق عالياً في سماء الفكر والروح ويدعو إلى الاتصال بالمطلق - مطلق الله. كما ويدعو إلى المحبة وفعل الخير والوصايا العشر، إلخ... هذا في حين أن الخطاب اللاهوتي الضيق يدعو أساساً إلى العصبية وتعبئة الطائفة...

للحوار بين الأديان، وذلك كما كان قد تطور عبر العالم منذ عام ١٩٦٠. لقد أُسس «المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام» عام ١٩٧٤ في مدينة كيوتو باليابان. وأما المجلس المسكوني للكنائس(*) فيعقد أيضاً عبر العالم سلسلة من اللقاءات والندوات التي يحضرها العديد من الأديان وليس ديناً واحداً. يضاف إلى ذلك أن الفاتيكان أسس في روما سكرتارية خاصة من أجل العلاقات مع الأديان غير المسيحية. وكنتُ أنا شخصياً قد ساهمت في عدد كبير من هذه الندوات في شتى أنحاء العالم. وبناءً على تجربتي الطويلة والمتنوعة في هذا المجال أستطيع أن أدلي بالملاحظات التالية:

كان الحوار الإسلامي ـ المسيحي ناشطاً جداً بشكل خاص. وأما الحوار اليهودي ـ الإسلامي فلم ينعقد عملياً حتى الآن، وذلك لأسباب سياسية معروفة جيداً(**). بل ما هو أسوأ من ذلك فإن حضور اليهودية في الملتقيات الإسلامية ـ المسيحية كان دائماً مرغوباً ودائماً مؤجلاً. يبقى صحيحاً القول بأن الخصومات والمرجعيات المشتركة بين الأديان الثلاثة ليست متطابقة على المستوى الثنائي، وبالتالي فتحتاج إلى ملتقيات ثنائية في البداية قبل أن تجتمع كلها في ملتقى واحد. وعلى الرغم من مأساة الهلوكوست (أي المحرقة) أو ربما بسببها فإن الحوار اليهودي ـ المسيحي استطاع أن يحقق تقدماً أكثر محسوسية من الحوار الإسلامي ـ المسيحي. ينبغي أن نعترف هنا بأن اليهود والمسيحيين يشتركون في نفس الكتاب المقدس (التوراة + الأناجيل). وأما المسلمون فلهم كتاب خاص بهم هو القرآن.

(*) المقصود بالمجلس المسكوني للكنائس تلك المؤسسة الدولية التي تدعو للتقارب بين المذاهب المسيحية كالكاثوليكية، والبروتستانتية، والأرثوذكسية. ومعلوم أن هذه المذاهب تعاني من انشقاقات تاريخية عديدة، كما حصل للمذاهب الإسلامية. ولكن نتيجة تقدم الوعي والعقلانية في أوروبا فإن الحساسية القروسطية للعداء قد اختفت أو زالت إلى حد كبير. وأصبح البروتستانتي يتحاور بسهولة مع الكاثوليكي، بل ويصلّي معه، وهذا أمر كان مستحيلاً في السابق.

(**) لا يمكن للحوار الإسلامي ـ اليهودي أن ينطلق ما دامت مشكلة الصراع العربي ـ الإسرائيلي قائمة أو حامية لا تجد لها حلاً. إذا ما حصل السلام وترسخ يوماً ما، فإنه يمكن عندئذ التفكير في هذا الحوار. أما قبل ذلك فلا. وأما الحوار المسيحي اليهودي فقد انطلق في الأربعين سنة الماضية نتيجة شعور المسيحيين الأوروبيين بعقدة الذنب تجاه اليهود بعدما حصل من مجازر أثناء الحرب العالمية الثانية. وهكذا أسقطوا عنهم أكبر تهمة لاهوتية في التاريخ: قتل المسيح...

ولا يقبلون حتى الآن بأن يقرأوا التوراة والأناجيل خارج إطار المماحكة الجدالية التي تجّد فيها القرآن صورة تحريف الكتب المقدسة من قبل أهل الكتاب. كنت دائماً قد أدنت الأوضاع غير المتكافئة (أو غير المتساوية) التي تجعل الحوار الإسلامي ـ المسيحي منذ البداية سجين الأشياء التالية: إما إطار المماحكات الجدالية للأدبيات البدعوية القديمة(*)، وإما اللغة الامتثالية المتخشبة التي تكتفي بلفظ العبارات الشاحبة للاحترام المتبادل، وإما الإجماع الوهمي على «القيم والإيمان المشترك بنفس الله». (أنظر بهذا الصدد ردي على الاستجواب الذي كان المرحوم الأب يواكيم مبارك قد وجّهه عام ١٩٧٠ إلى سبعة مثقفين مسلمين. وقد صدرت الأجوبة في كتاب جماعي بعنوان: المسلمون، منشورات بوشين، ١٩٧٠)(**).

إن الكتابات العلمية عن الإسلام والمسلمين أكثر انتشاراً وتنوعاً في الأوساط المسيحية(***) من الكتابات العلمية المكتوبة باللغات الإسلامية عن اليهودية والمذاهب المسيحية الكبرى الثلاثة. إن عدم التكافؤ هذا لا يعود إلى نقص أزلي في الإسلام والمسلمين، أو إلى لامبالاتهم تجاه الدينين الآخرين اللذين ذكرهما القرآن كثيراً في سوره وآياته. وإنما يعود بالأحرى إلى تضافر عاملين اثنين حاسمين وأكثر عمومية. وأولهما انعدام التجديد اللاهوتي في الإسلام(****). فتحديث

(*) المقصود بالأدبيات البدعوية القديمة كتب المسيحيين المضادة للمسلمين، أو كتب المسلمين المضادة للمسيحيين. وهي كتب تبجيلية شائعة لدى كلا الطرفين، ومليئة بالأحكام المسبقة المرسّخة عبر القرون. ولا بد من تفكيكها قبل الانخراط في أي عملية حوار. ولكن لا أحد مستعد للتخلّي عن مواقعه أو وضعها على محك الشك والنقد. وهكذا تنتهي الحوارات الإسلامية ـ المسيحية بتبويس اللحى والذقون والمجاملات السطحية التي لا تقدم ولا تؤخر. وهكذا يعود كل طرف إلى قواعده سالماً بعد انتهاء الحوار. وهذا ما يرفضه أركون.

(**) عنوان الكتاب باللغة الفرنسية هو التالي:

- Y. Moubarak: *Les Musulmans*, éd. Beauchesne, 1970.

(***)المقصود هنا التفريق بين الكتابات العلمية/ والكتابات التبجيلية عن الدين، أي دين كان. وبسبب من تطور المسيحيين الأوروبيين فإن الدراسات الجادة عن الإسلام أكثر انتشاراً لديهم، وكذلك الدراسات الجادة عن الأديان الأخرى بما فيها المسيحية بل وأولها المسيحية. أما نحن فبسبب من تأخرنا التاريخي فلا تزال الدراسات العلمية (أو التاريخية) نادرة لدينا حتى الآن.

(****) لا يزال اللاهوت الإسلامي السائد حالياً هو نفسه لاهوت القرون الوسطى. هذا في =

الإيمان الإسلامي متوقف تماماً منذ أن كان الشيخ محمد عبده قد ألّف رسالته المتواضعة وغير الكافية على الإطلاق. وثانيهما هو أن مجمل الفكر الإسلامي ظل بمنأى عن تلك القطيعات المعرفية والابستمولوجية الكبرى التي حصلت في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، والتي اضطر الفكر المسيحي إلى مقارعتها أو مجابهتها أو التفاعل معها بشكل أو بآخر. إذ أكتب هذا الكلام يجيء ساعي البريد لكي يطرق على الباب ويقطع سلسلة أفكاري. إنه يحمل كتاباً بعنوان: «اللاهوت في مرحلة ما بعد الحداثة»(*). منشورات لابور وفيد، جنيف، ١٩٩٦. وهو عبارة عن أعمال الدورة الثالثة لكلية اللاهوت في سويسرا الناطقة بالفرنسية. وقد جمعها ونشرها الباحثان بيير جيزيل وباتريك إيفرارد. والعنوان بحد ذاته شديد الإيحاء والدلالة. ويثير هذا الكتاب لديّ عدة ملاحظات جديرة بالذكر هنا لأنها توضح لنا مفهوم التفاوت التاريخي الكائن بين بلدان أوروبا ذاتها، ثم بين هذه البلدان مجتمعةً وبين عالم الإسلام، ثم وضع الإسلام في مواجهة الحداثة ومواجهة الدينين التوحيديين الآخرين. أود أن أتوقف هنا قليلاً عند مفهوم التفاوت التاريخي والفكري والثقافي، فهو يوضح لنا الأمور بشكل أفضل. نلاحظ أولاً اختلاف موقف الدول الأوروبية مما يدعوه الفرنسيون وحدهم بالعلمنة. فمجمل الدول الأوروبية حافظت على تعليم اللاهوت في جامعات الدولة جنباً إلى جنب مع الفلسفة(**). وحدها الجمهورية الثالثة الفرنسية

= حين أن اللاهوت المسيحي قطع عدة مراحل في أوروبا أولها لاهوت الإصلاح الديني في القرن السادس عشر. وثانيها لاهوت التنوير في القرن الثامن عشر. وثالثها اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع عشر. ورابعها لاهوت ما بعد الحداثة الذي يتشكّل حالياً. فتأمل في الفرق بيننا وبينهم!... وسبب كل ذلك هو أن المسيحية في أوروبا اضطرت لمقارعة الثورات العلمية والفلسفية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم.

(*) عنوان الكتاب بالفرنسية هو التالي:

- Pierre Gisel *et* Patrick Evrard: *La Théologie en Post modernité*, Labor et Fides, Genève, 1996.

هذا الكتاب يمثل أحدث ما توصل إليه علم اللاهوت في أوروبا. وعلى عكس ما نتوهم فإن علم اللاهوت لم يمت بعد انتصار العلمانية وإنما تطور وتحول لكي يساير ركب الحضارة.

(**) كل بلد له تجربته الخاصة مع العلمنة، وذلك طبقاً لتاريخه ومعطياته وحيثياته. فألمانيا لم تحذف الدين بطريقة راديكالية كما فعلت فرنسا. والدليل على ذلك أن كلية علم اللاهوت في الجامعات الألمانية تتجاور بشكل طبيعي مع كلية الفلسفة. وهذا تراث عريق في =

اختارت أن تطرد اللاهوت من التعليم العلماني والمجاني والإجباري لكي تدعم تلك الفلسفة التي تبرر موقف «الحياد» الديني الذي اتخذته الدولة(*). كنت قد ألمحت سابقاً إلى الانعكاسات الفكرية المترتبة على هذه السياسة تجاه الظاهرة الدينية. أقول ذلك وأنا أميّز بين دراسة هذه الظاهرة بشكل تاريخي حديث، وبين التعليم «الأرثوذكسي» لكل دين على حدة. ولكن مجمل الدول الأوروبية لم تقبل إلا بتمويل تعليم اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي. وأما الإسلام فقد رموه في الأقسام الاستشراقية حيث تُدرّس اللغات والآداب «الشرقية». وأما اليهودية الغيورة على استقلاليتها اللاهوتية فقد فضلت أن تنشىء مؤسساتها الخاصة بنفسها. ولكنها أكثر حضوراً بكثير من الإسلام في أقسام تاريخ الأديان حيث وجدت أو إذا ما وجدت. (أي في البلدان الأوروبية الأخرى غير فرنسا، لأن فرنسا تشكل هنا أيضاً استثناء على القاعدة).

ينبغي أن نذكر هنا الحقيقة المهمة التالية: وهي أنه لا يوجد تعليم للتاريخ المقارن للاهوت الأديان الثلاثة، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام(**). نقول ذلك ونحن نعلم أنها تشترك في مرجعياتها اللغوية، والثقافية، والرمزية. لا يوجد تدريس مقارن لهذه الأنظمة اللاهوتية الثلاثة في أي جامعة من جامعات العالم. صحيح أنه يوجد بعض الأساتذة الباحثين والمنفتحين الذين يغامرون بأنفسهم في هذا الاتجاه. ولكن عددهم لا يزال نادراً حتى الآن. هناك بالطبع أقسام لتاريخ

= ألمانيا. ومعلوم أن الثلاثي هيغل، هولدرلين، شيلنغ، كانوا يدرسون في كلية اللاهوت البروتستانتي قبل أن ينتقلوا إلى الفلسفة. بل إن بعضهم يقول بأن الفلسفة المثالية الألمانية ليست إلا علمنة للإصلاح اللوثري...

(*) الدولة في النظام العلماني الفرنسي لا تنتصر لأي دين أو مذهب موجود في المجتمع وإنما تقف موقف الحياد وتحترم كل الأديان. لا يوجد شيء اسمه دين الدولة في فرنسا. وعلى الرغم من أن المذهب الكاثوليكي يمثل ٩٠٪ من الشعب الفرنسي وربما أكثر، إلا أنه يُعامَل كغيره. فالمواطن البروتستانتي له نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات على الرغم من أنه لا يمثل أكثر من (٠,٨٪) من الشعب. والسبب هو أن المواطن لم يعد يُحاسَب على أساس دينه أو مذهبه، وإنما على أساس جنسيته (الجنسية الفرنسية مثلاً).

(**) لو وجد لاهوت مقارن لهذه الأديان التوحيدية الثلاثة لانكشفت أوجه التشابه والفرق بينها. ولكن الشيء الموجود حتى الآن هو اللاهوت اليهودي على حدة، واللاهوت المسيحي على حدة، واللاهوت الإسلامي على حدة. وكل واحد يدّعي أنه يمثل الحقيقة المطلقة دون غيره. هذا ما يعتقده المؤمن اليهودي، والمؤمن المسيحي، والمؤمن الإسلامي.

الأديان في الجامعات الأوروبية أو الغربية. ولكن تدريس الأديان غير المسيحية فيها يظل وصفياً وسردياً وخارجياً بشكل صرف(*). فهذا التدريس لا ينخرط عميقاً في دراسة لاهوت الأديان غير المسيحية ولا يتحمل مسؤوليتها فكرياً ولا يحاول تشخيص مشاكلها أو حلّها. ويعتذر صراحة عن طريق القول بأن هذه ليست مشكلته، ولا يريد أن يمسّ المسائل الحساسة التي تخص مؤمني الأديان الأخرى بالدرجة الأولى. فهو لا يريد أن يتدخل في شؤونهم الداخلية. عندما نطّلع على المساهمات الواردة في كتاب اللاهوت في عصر ما بعد الحداثة فإننا نشعر أولاً بمتعة فكرية متواصلة ومستمرة. وذلك لأننا ندخل عندئذ في تواصل مباشر وعميق مع هذه الفئة من المؤلفين الذين أحب أن أدعوهم بالباحثين ـ المفكرين(**). والواقع أن اللاهوتيين النقديين المعاصرين يرفقون محاجاتهم بنفس الحذر الفكري والعلمي الذي يستخدمه الفلاسفة الأكثر دقة وصرامة. وهم يساهمون بذلك في توحيد الفعالية المعرفية في المجال الحاسم للبحث عن المعنى. وأقصد بذلك أنهم يقومون بتفكيك آليات إنتاج المعنى المتميزة عن آثار المعنى، وكذلك بتفكيك ذرى المعنى الذي خُلِعت عليه أسدال التقديس والتعالي والأنطولوجيا وأُبقي بمنأى عن كل تدخل علمي نقدي. إننا نقصد بالتوحيد هنا نهاية ذلك التضاد الإيديولوجي بين الفلسفة/ واللاهوت، وانفتاح اللاهوت كلياً

(*) بما أن المسيحية هي دين الغرب فإنه يهتم بها أكثر من غيرها، وهذا أمر طبيعي. ولكن الشيء غير الطبيعي هو ألا ينخرط الباحث كلياً أو عميقاً في موضوع بحثه. فالمستشرق الفرنسي أو الألماني الذي اختار التخصّص في دراسة الإسلام ينبغي أن ينخرط ابستمولوجياً إلى النهاية. ولكنه في الواقع يتوقف أو يتراجع عندما يصل إلى المسائل الحساسة ويقول: هذه مشكلة تخص المسلمين وحدهم...

(**) يفرق أركون بين الباحث/ وبين المفكر. فقد يكون المرء باحثاً ولكن ليس مفكراً. فالباحث يكتفي بتجميع المعلومات وتراكمها وتصنيفها، ولكنه لا يذهب إلى أبعد من ذلك. أما المفكر فلا يكتفي بالتجميع أو التنقيب أو التبحُّر الأكاديمي، وإنما يعتصر كل ذلك أو يحلّله بشكل نفّاذ لكي يخرج بنتيجة جديدة مبتكرة. ولذا فإن أركون يفضل الباحث ـ المفكر على الباحث فقط.
ولذا فإن كبار علماء اللاهوت في أوروبا لا يقلّون أهمية عن الفلاسفة من حيث الانفتاح الفكري والاطلاع على النظريات العلمية الدقيقة. وهنا يكمن التفاوت التاريخي بيننا وبينهم أيضاً. يكفي أن نقارن بين لاهوتي إسلامي/ ولاهوتي مسيحي أوروبي لكي ندرك الفرق أو البون الشاسع بين لاهوت القرون الوسطى/ ولاهوت الحداثة أو ما بعد الحداثة. وإذن فحتى في علم الدين نحن متخلفون!

على كل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، وكذلك على كل مكتسبات العلوم الدقيقة، مع التحضير العلمي الضروري لكي ندخل في مناقشة خصبة حول عمليات اختزال الذات البشرية، وحلّها، بل ونفيها أو تدميرها. (أنظر بهذا الصدد شعار موت الذات أو موت الإنسان(*) بعد موت الله). إن إعادة الاعتبار لعلم اللاهوت بصفته علماً حقيقياً لا غبار عليه لا يمكن أن تتم إلا عندما يتحمل اللاهوتيون النقديون مشكلة المعنى ليس فقط داخل التراث الحي الخاص بدينهم أو طائفتهم وإنما في كل التراثات الدينية مجتمعة(**). عندئذ، وعندئذ فقط يلتقون بطريقتهم الخاصة بجهود الفلاسفة النقديين وجهود علم الأنتربولوجيا بصفته نقداً لكل الثقافات البشرية.

بقي علينا أن نطرح هذا السؤال: متى يستقبل الفكر الإسلامي، وبأي ثمن، علماً لاهوتياً نقدياً مشابهاً لعلم اللاهوت الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة؟ متى يشجع هذا التجديد اللاهوتي الذي يؤكد نفسه الآن بكل وضوح وجلاء وصرامة علمية في أوروبا؟ نعم، إن التجديد اللاهوتي الذي يحصل الآن مليء بالوعود والآمال. والواقع أن لاهوت ما بعد الحداثة ليس إلا مثلاً من جملة أمثلة أخرى كثيرة على التيارات الموجودة في اللاهوت المسيحي الأوروبي المعاصر. وما دام هذا التوجه مرفوضاً في مبدئه، ومُنْكَراً في ضرورته، ومُتَجاهَلاً في كتاباته الأكثر نجاحاً وتثقيفاً، بحجة أن الإسلام لا حاجة به للعلم «الغربي» فلا حلّ ولا خلاص. فهذه الحجة مرفوضة ولا يمكن القبول بها(***). ومع ذلك فإنهم

(*) شعار موت الإنسان أطلقه فوكو في آخر كتابه «الكلمات والأشياء» ولقي ضجة واسعة أثناء صعود البنيوية. ولكنه تراجع الآن ولم تعد له نفس الأهمية...

(**) يدعو أركون هنا علماء اللاهوت إلى الانفتاح على كافة الأديان الموجودة في العالم وليس على دينهم فقط. وهذا هو تاريخ اللاهوت المقارن. فاللاهوتي المسيحي ينبغي أن يطلع على تجربة اللاهوت الإسلامي والبوذي والهندوسي واليهودي (والمسيحي بالطبع) قبل أن يطلق حكمه على دين معين أو نقطة محددة. فالمقارنة بين عدة أديان أو عدة أنظمة لاهوتية هي التي توسّع آفاق عالم اللاهوت، وتجعله يطلق أحكاماً رزينة وعميقة على تجربة الإنسان مع الدين أو مع التقديس. أما إذا بقي مسجوناً داخل جدران نظامه اللاهوتي الخاص أو دينه الخاص فإن نظرته تظل ضيقة ومحدودة. وهذا ما يفعله الفلاسفة أو علماء الأنتربولوجيا الذين يطّلعون على مختلف ثقافات العالم ويقارنون بينها قبل أن يطلقوا أحكامهم.

(***)لو نجح التجديد اللاهوتي في الإسلام لربما انحلّت كل مشاكل المسلمين! أو قل إن =

يستخدمونها لتسفيه هذا العلم قائلين بأن علينا أن نستمد العلم فقط من القرآن وتعاليم السلف الصالح. ما دام المسلمون مصرين على هذا الموقف فإن ذلك يعني أنهم يستخدمون خطاب الضحية كتعلّة، أو عذراً للتغطية على جمود فكرهم المشلول من قبل تاريخه التكراري والسكولاستيكي الطويل(*). أقول وأكرر القول هنا بكل قوة بأنه ما دام أصحاب الحوار الإسلامي ـ المسيحي يخفون هذه الحقائق باسم «الاحترام» المتبادل الذي ينبغي أن يرين بين «المؤمنين»، فإنهم سوف يؤخرون إلى ما لا نهاية من استهلال عهد النقد المحتوم للعقل الديني. فهذا النقد سوف يحصل لا محالة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار لكل التساؤلات والزحزحات والتجاوزات التي يقوم بها العقل الاستطلاعي الجديد (أو عقل ما بعد الحداثة). ينبغي أن نأخذ كل ذلك بعين الاعتبار دون مماحكة جدالية ودون تردد أو خجل معرفي. وأقول أيضاً بأن الأوروبيين «الديمقراطيين» الذين يعتقدون بأنهم يريحون ضمائرهم عن طريق منح المسلمين المستقرين في المجتمعات الغربية حرية أداء الشعائر والطقوس، دون أن يساعدوهم على الخروج من حالة الفقر الفكري والثقافي التي يتخبطون فيها، أقول إن هؤلاء الأوروبيين يحبذون انتشار الأصولية والتطرف دون أن يشعروا(**). إنهم يحبذون انحراف الإسلام نحو العنف السياسي ثم يدينون هذا الانحراف فيما بعد

= التجديد اللاهوتي وكسر القوقعة هما بداية حل المشاكل. ولكن المصيبة الكبيرة هي أننا لا نزال نعيش على لاهوت القرون الوسطى ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين!... ليس غريباً أن يحصل الصدام المروّع بيننا وبين العصر، أو بيننا وبين الحداثة. فكيف يمكن أن نتصالح مع أنفسنا ومع العصر إن لم نفكّك لاهوت القرون الوسطى؟ هنا تكمن العقبة الكأداء فعلاً.

(*) المقصود بالخطاب الضحية إلقاء المسؤولية دائماً على الاستعمار والإمبريالية، إلخ... وهكذا نبرّر تأخرنا وجمودنا الفكري عن طريق اتهام الآخرين باستمرار. ولكن هذا الخطاب فقد مصداقيته الآن. لقد كانت له شعبية في الخمسينات والستينات أيام النضال ضد الاستعمار، ثم تضخّم فيما بعد وتحول إلى خطاب إيديولوجي كسول وممل. وهذا الخطاب الإيديولوجي بصيغته القومية والماركسية سابقاً، ثم بصيغته الأصولية حالياً، هو الذي حال دون الانخراط في نقد العقل الديني. وبالتالي فقد أجّل الحل باستمرار.

(**) إذا كان الأوروبيون حريصين على مكافحة الانحراف الأصولي والتطرف فما عليهم إلا أن يؤسسوا معاهد حديثة لتدريس الدين الإسلامي بطريقة مسؤولة وجادة. وإلا فإن الأرضية سوف تظل محبّذة للتطرف والفهم الخاطىء للدين. وذلك لأن شبيبة الجاليات الإسلامية العائشة في أوروبا واقعة تحت تأثير التقليديين بشكل كامل. فالمعاهد التقليدية والجوامع تقدم تعليماً قديماً للدين، وهي وحدها في الساحة ولا شيء غيرها. فكيف تريدون =

بطريقة غير صحيحة، هذا إن لم نقل احتقارية.

يمكن القول بأن الحوار بين الأديان قد ساعد بدون شك منذ ثلاثين عاماً على الاستشعار بضرورة تجاوز كل الإشكاليات المرتبطة بـ «العقائد الإيمانية» التقليدية. أقصد ساعد المتحاورين على استشعار ذلك بشكل حاد قليلاً أو كثيراً طبقاً لمستوياتهم الثقافية وإمكانياتهم الروحية. ولكننا ابتدأنا نلمح حدود أو محدودية هذا الحوار حيث أخذ كل طرف يشعر بعجزه عن إقناع الطرف الآخر بالتخلي عن استراتيجية الرفض الدوغمائي الممارسة باسم «يقينيات الإيمان»(*). كما ويشعر بعجزه عن الانتقال بالطرف الآخر إلى فضاء من المعقولية النقدية حيث يتم تجاوز العقائد المغلقة لكلا الطرفين. ينبغي أن نعترف بأن الكثيرين من المسؤولين الدينيين يقبلون بهذا الانتقال أثناء الحوارات التي تحصل في المؤتمر إذا ما كان ناجحاً. ولكنهم سرعان ما يعودون إلى مواعظهم التقليدية أو الأرثوذكسية عندما يجدون أنفسهم أمام رعيتهم من المؤمنين(**). لا ريب في أننا كنا سنسجل تقدماً أكثر سرعة، وطفرة أكثر ضخامة في العقليات لو أن معاهد التدريس والبحث العامة والخاصة في الغرب تقبل بأن تولي لمعرفة الظاهرة الدينية المكانة التي تستحقها. من المؤكد أن ممارسي العلوم الاجتماعية لا يمتلكون حتى الآن إطاراً نظرياً للتحليل والتأويل أكثر مصداقية من الإطار الذي يمتلكه اللاهوتيون. نقول ذلك ونحن نعلم أن الأكثر ليبرالية من هؤلاء اللاهوتيين لا يزالون واقفين عند توضيح مشاكل الاعتقاد والإيمان والممارسة العملية للطقوس والشعائر. كان جان ديلومو قد أشرف مؤخراً على إصدار كتاب ضخم الحجم بعنوان الظاهرة الدينية (فايار،

= للتطرف ألا ينمو ويزدهر.

(*) المقصود بيقينيات الإيمان تلك اليقينيات العقائدية التي تُلقَّن للطفل منذ الصغر والتي تُقبَل أو تُستوعَب بدون أي مناقشة. فهي تسليمية تقف فوق النقاش. ولا يمكن أن يخطر على بال المؤمن التقليدي أن يناقشها. نقول ذلك على الرغم من أنها مختلفة من دين إلى دين. فاليقينيات الإيمانية الخاصة باليهودي غير اليقينيات الإيمانية الخاصة بالمسيحي أو بالمسلم، إلخ... ومع ذلك فكل واحد يعتقد أن يقينياته صحيحة بشكل مطلق.

(**) المقصود أن بعض رجال الدين الأذكياء والعلماء يقبلون بالانفتاح على الأديان الأخرى وتفهّمها، ولكنهم سرعان ما يتراجعون عن ذلك بعد أن يعودوا إلى مواقعهم سالمين. ثم بعد أن يعودوا إلى أتباعهم من المؤمنين التقليديين الذين تربّوا على رفض أي دين آخر غير دينهم. وبما أن القادة الدينيين لا يريدون أن يخسروا جماهيرهم فإنهم يتخلّون عن نزعة الانفتاح التي تحلّوا بها طيلة فترة مؤتمرات الحوار الإسلامي ـ المسيحي.

١٩٩٥). وكان م. ميسلان قد أشرف على إصدار موسوعة الأديان (بايار، ١٩٩٧)(*). وهذان الكتابان يبيّنان لنا إلى أي مدى يظل فيه الباحثون سجناء النظرة التقليدية للأمور. وأقصد بذلك النظرة التي تكتفي بأن تضع جنباً إلى جنب «القصص الكبرى» الأسطورية - الإيديولوجية - التاريخية المكرّسة من قبل كل تراث أرثوذكسي(**). ونتأكد أيضاً بعد قراءة الكتابين من التفاوت الكبير بين تقدم الدراسات العلمية المتركزة حول المسيحية، وتخلفها فيما يخص الأديان الأخرى. فالمسيحية استفادت كثيراً من بحوث المؤرخين النقديين، هذا في حين أن الأديان الأخرى ظلت مُبْقَاة في دائرة التصورات ما قبل النقدية وذلك من قبل رجال الدين التقليديين.

والآن نطرح هذا السؤال: في المنعطف التاريخي الذي نعيشه حالياً ما هي الرهانات المترتبة على إعادة الاعتراف بالظاهرة الدينية؟ أقصد الاعتراف بها فيما وراء كل الخصومات المزمنة التي عزلت وأضعفت ثم سفّهت في غالب الأحيان تلك التماسكات المغامرة(***) التي بلورها بشكل متنافس كلٌ من العقل الديني/

(*) الكتابان المذكوران هما:

- J. Delumeau: *Le Fait religieux*, (Fayard, 1995).
- M. Meslin: *Encyclopédie des religions*, (Bayard, 1997).

وجان ديلومو مؤرخ مشهور أصدر عدة كتب عن الإصلاح الديني في أوروبا، وعن لوثر، وعن نزعة الخوف في الغرب، إلخ... ولكنه يظل مؤمناً تقليدياً على المستوى الديني، وإن كان يتميز بحساسية عالية، ومحبة إنجيلية صافية.

(**) كل تراث ديني له حكاياته التأسيسية التي يعيش عليها المؤمنون. فبالنسبة للمسيحية تتمثل هذه الحكايات بصلب المسيح وعذابه، وبعثه من القبر بعدئذ، إلخ... وهي حكايات امتزجت فيها الأسطورة بالتاريخ كما هي العادة. بالطبع فإن المسيحية حظيت بالدراسة العلمية والتاريخية أكثر من غيرها نظراً لتقدم الغرب وشيوع النظرة العلمية فيه منذ عدة قرون. وعندما تنتشر الروح العلمية في العالم الإسلامي بما فيه الكفاية فسوف تكثر الدراسات العلمية عن الدين الإسلامي وتنافس الدراسات التبجيلية المهيمنة حتى الآن.

(***) المقصود بالتماسكات المغامرة هنا تلك النظريات المتماسكة التي بلورها العقل الديني أو العقل الفلسفي. وهي تعتبر مغامرات حقيقية ككل انخراط بشري في التاريخ. فقد بدت متماسكة بل وصحيحة تماماً في وقتها، ثم انكشفت ثغراتها أو نواقصها بمرور الزمن. لقد غامر بها العقل الديني كما العقل الفلسفي من أجل تفسير العالم، أو تقديم نظرية شمولية عنه. ثم سقطت بعدئذ أو فقدت فعاليتها ومصداقيتها لكي تحل محلها تماسكات مغامرة جديدة: أي نظريات جديدة...

والعقل الفلسفي ـ العلمي في السياقات الثقافية والتاريخية الأكثر تنوعاً. كيف نخرج من السياجات الدوغمائية المغلقة والمفروضة طيلة قرون عديدة من قبل الأديان المدعوة كونية؟ كيف نخرج منها دون أن نستسلم لإغراء البدائل الخادعة، والمدمرة أحياناً، للفلسفات «الحديثة» للتاريخ؟ ودون أن نستسلم أيضاً لإغراء ما يدعونه بعودة الدين بعد طول غياب أو عودة التقديس أو الإله المنتقم لنفسه(*)...

٣ ـ نحو إعادة تحديد الظاهرة الدينية

ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما قلناه سابقاً عن المواقع المتغيرة والمتنوعة التي يتخذها العقل من أجل بلورة عقلانيات ذات طابع كوني قليلاً أو كثيراً. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ذلك يمكننا أن نفترض بأنه توجد جماعة من المفكرين ـ الباحثين (كالمثقفين والفنانين والكتّاب والباحثين المتخصصين والأساتذة...) الذين يحاولون جاهدين أن يطبقوا «قواعد التواصل ما بين الذوات» بحسب تعبير فرانسوا دوس(**). إنهم يطبقون هذه القواعد فيما وراء إكراهات أنظمة التصور والقيم الخاصة بكل نطاق جغرافي تاريخي موصوف باسم الحضارة. إن مرجعية التواصل بين الذوات تبدو ضرورية وأساسية من أجل إنجاح عملية الاعتراف المتبادل بين الثقافات، وبالتالي بين الأديان التي تغذّيها. وهذه المرجعيات لا تزال

(*) واضح أن أركون لا يعتقد بإمكانية عودة الدين إلى المجتمعات الغربية المعلمنة بالشكل التقليدي الذي كان عليه سابقاً. وعبارة عودة الدين أو انتقام الله لنفسه أو عودته إلى الساحة بعد طول غياب غير مفهومة إلا بالنسبة للمجتمعات الأوروبية التي فُرّغت من الدين بعد صعود الحداثة. فالدين في الجهة الإسلامية مثلاً ما غاب لكي يعود. وقد تفاءل بعض المسيحيين الأوروبيين بالانتعاش الذي حصل مؤخراً للدين واعتقدوا أنه سوف يعود لكي يسود كما ساد سابقاً. ولكن هذا وهم بالطبع.

(**) *(François Dosse)* فرانسوا دوس هو باحث شاب صاعد في الساحة الفرنسية. وقد نشر عدة كتب عن تاريخ البنيوية والفكر الفرنسي الحديث. والمقصود بقواعد التواصل بين الذوات مبادىء الحوار الجاري بين أشخاص ينتمون إلى ثقافات مختلفة ومشارب مختلفة. والحق أن العقل التواصلي أو الحواري هو مصطلح من اختراع الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس الذي دخل فكره إلى الساحة الباريسية بشكل قوي مؤخراً. وهو يعتقد أن الفعل التواصلي القائم على الحوار العقلاني بين الذوات الحرة هو أساس التوصل إلى الإجماع والإقناع.

جديدة كلياً وتحصل لأول مرة في التاريخ الآن(*). كان العلم الاستشراقي المتركز على دراسة الإسلام قد جوبه بالكثير من الاعتراضات والاحتجاجات بخصوص تحقيباته الزمنية ومقولاته وطريقة تقطيعه أو تجزيئه للموضوع المدروس. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الطريقة الاستشراقية في دراسة التراث الإسلامي والمجتمعات الإسلامية كانت قد نُقِدت فيما يخص دراسة المجتمعات الأوروبية أو الغربية نفسها. إن ممارسة التواصل ما بين الذوات يتمتع بالميزة التالية على غيره: ألا وهو أنه يستوعب العامل الذاتي في عملية التحليل والتأويل، بدلاً من أن يستبعده أو يتجاهله على طريقة الموضوعية الباردة والجافة. فقد ثبت أن هذه الموضوعية وهمية أكثر مما هي حقيقية(**). إنها تختزل بشكل خطر كل ما يجسم الإدراك والتصور والتلقي والرفض والعصبيات أو التضامنات المعاشة لدى الشخص البشري. كان الناقد الفرنسي رولان بارت يقول بأن كل كتابة هي عمل من أعمال التضامن التاريخي. وأضيف على أثره بأن كل لفظ أو كلام شفهي هو أيضاً عمل من أعمال التضامن التاريخي. إن كتابة تاريخ الآخرين لم تستوعب بعد هذا الإكراه اللغوي ذا الانعكاسات الابستمولوجية الضخمة التي لا تقاس(***).

إن عملية الاعتراف المتبادل لثقافات العالم بين بعضها البعض لن تتم (على

(*) بما أن نظرية العقل التواصلي أو الحواري هي آخر نظرية فلسفية في الغرب فإنها تبدو جديدة كلياً وأكثر اتساعاً من كل ما سبق. فهي تفتح المجال للحوار الحر بين الذوات أياً تكن هذه الذوات: عربية أم فرنسية أم يابانية أم روسية أم إفريقية، إلخ... والمعيار الوحيد للإقناع هو الحجة العقلانية أو التواصل اللغوي الحواري الذي يجري بشكل حر ودون ممارسة أي إكراه أو قسر على الذوات المنخرطة في الحوار.

(**) المنهجية الموضوعية الباردة تبدو جافة ولا إنسانية. وكثيراً ما يتمترس وراءها الباحث الأوروبي بحجة الالتزام بالوقائع الخام والأشياء التجريبية المحسوسة. ولكنها تحذف البعد الذاتي وتعتبره غير موجود لمجرد أنه لا يقاس بالمسطرة! فالعواطف لا تقاس ولا توزن... ولكنها أكثر أهمية من كل المحسوسات والموجودات. ولأن الحضارة الغربية نسيت هذه الحقيقة البدهية فإنها تعاني الآن من المآزق والانسدادات... فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة القلب وشطحات الخيال...

(***) بمعنى أن المستشرق عندما يكتب تاريخ العرب أو الإسلام لا يستطيع أن ينفذ إلى داخله أو يتحسّس مشاكله كما ينبغي لأنه شخص خارجي عليه وعلى مصيره التاريخي. هذا لا يعني أن المستشرق لا يحق له أن يدرس مجتمعاتنا أو تراثنا! لا، أبداً. فالاستشراق الجاد والأكاديمي قدم خدمات جلّى لدراسة التراث العربي ـ الإسلامي. ولكن التضامن التاريخي مع قدر آخر أو مصير آخر شيء مختلف.

الأقل في المدى المنظور) إلا في الفضاء الجغرافي التاريخي والجغرافي الثقافي للغرب (بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة). ففي الغرب يتمركز العدد الأكبر من جماعة الباحثين المفكرين. وفيه توجد الموارد أو الإمكانيات العلمية والثقافية الأكثر تقدماً. كما وتوجد القيم الديمقراطية التي تضمن الحريات الضرورية من أجل فتح المناقشات المتعلقة بالمواضيع الحساسة التي قدّسها مرور الزمن وتطاول القرون. ومن المعلوم أن فتح مثل هذه المناقشات يهدّد السلطات القائمة في البلدان التقليدية (أو غير الديمقراطية). ولذلك يتعذّر فتحها إلا في بلدان أوروبا والغرب بشكل عام. لكي نقيس حجم هذه الملاحظة وأبعادها نقول بأنهم يستمرون في العديد من البلدان الإسلامية في منع «الكفار» من الدخول إلى الأماكن المقدسة. كما ويستمرون في تجاهل تدريس التاريخ المقارن للأديان أو حتى مجرد الاطلاع عليها. كما ويرفضون تعاليم ونتائج علم الأنتربولوجيا الدينية، ويعاقبون الارتداد والتجديف بأقسى العقوبات(*). كما ويصوتون على قوانين عتيقة للأحوال الشخصية. وهي قوانين تغلق أي مناقشة فلسفية حول مفهوم الشخص خارج الحدود المثبّتة من قبل القرآن(**). إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويل فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية ـ الإسلامية. إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهمّ إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر. وبالطبع فإنهما لم يدخلا إلى

(*) أقصى العقوبات مقصود بها هنا القتل. فهذه هي عقوبة المرتد أو الذي يعلن الإلحاد. والمقصود بالقوانين العتيقة للأحوال الشخصية تلك القوانين المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث، فهي لا تزال سائدة حتى الآن في العديد من المجتمعات الإسلامية كما كان عليه الحال منذ مئات السنين. وأما تدريس التاريخ المقارن للأديان فيخافون منه لأنه يتيح للمسلم أن يطّلع على دين آخر غير الإسلام كالمسيحية مثلاً، وهذا لا يجوز... وواضح من كلام أركون أن عقلية القرون الوسطى لا تزال مهيمنة على العالم الإسلامي.

(**) واضح من كلام أركون أنه يأخذ القرآن ضمن تاريخيته. فالقرآن رفع من مستوى الشخص البشري بالقياس إلى ما قبله، ولكن ليس بالقياس إلى العصور الحديثة. فمن الواضح أن أحكام القرآن أو حدوده بحاجة إلى تأويل لكي تتلاءم مع عقلية الحداثة. ولكن التأويل بالمعنى الفلسفي للكلمة لم يدخل بعد إلى الساحة العربية أو الإسلامية. وبالتالي فإذا ما أخذنا أحكام الإرث والزواج والطلاق على حرفيتها، فإنها تصطدم حتماً بالعقلية الحديثة. من هنا ضرورة التأويل.

ساحة التبادلات اليومية أو الحوارات الخاضعة لمراقبة الأرثوذكسية الدينية أو السياسية المهيمنة.

بعد أن ذكرنا هذه الامتيازات الإيجابية التي يتمتع بها الفضاء الجغرافي التاريخي الغربي، لا ينبغي أن نستنتج أن كل شيء مباح في هذا الفضاء من أجل تسهيل الاعتراف المتبادل بين الثقافات والأديان. وذلك لأن الموقف العلمانوي المتطرف(*) للعقل قد زرع في العقلية الأوروبية بعض الأحكام المسبقة، وحتى بعض المسلّمات المعتبرة بمثابة العلمية. وقد ساهمت هذه الأحكام المسبقة والمسلّمات في نشر ثقافة اللاإيمان أو اللااعتقاد في النظام التعليمي. ففي الأوساط الثقافية السائدة في الغرب، وكذلك في الأوساط الجامعية المتحالفة مع الدولة الميّالة غالباً إلى اتباع سياسة علمانوية وليس علمانية، أقول في هذه الأوساط يُفضّل ألا يتحدث أحد عن الدين إلا بصفته ظاهرة اجتماعية أو عاملاً سياسياً من جملة العوامل التي تحرك التاريخ. فمثلاً يصعب عليك في فرنسا أن تختار نصوصاً توراتية أو إنجيلية من أجل دراستها على طريقة النقد الأدبي أو تطبيق منهجية الأنتربولوجيا الثقافية عليها. لماذا؟ لأنهم يتهمونك عندئذ بأنك تحاول أن تعيد الدين إلى الساحة، أو بأنك رجعي أو تساهم في تنشيط القوى الدينية (الإكليروس)(**). عندما يشتغل المرء في نظام التعليم الفرنسي فإنه يصطدم بجهل مؤسساتي معمّم، أدى منذ القرن التاسع عشر إلى توليد قارة هائلة من اللامفكّر فيه داخل المجال الديني(***). في مثل هذا السياق «الفكري»، «العلمي»، «الحديث»،

(*) أركون يدين لدى المسلمين التشدّد والانغلاق في الدين، ويدين لدى الفرنسيين العكس: أي التشدّد والتطرف في العلمانية! فمن شدة تضاء الفرنسيين على الدين لم يعد أحد يجرؤ على التحدث عنه في المدرسة أو الجامعة. ولكن أركون يؤيد طبعاً العلمانية المنفتحة على كل أبعاد الإنسان من روحية/ وزمنية. وقد ابتدأت هذه العلمانية الجديدة أو المنفتحة بالتشكل مؤخراً. وسوف تحل محل العلمانية النضالية الضيقة.

(**) من كثرة ما عانت فرنسا (وأوروبا عموماً) من الحرب المذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت فإنها قامت برد فعل ضد كل ما هو ديني. وهكذا حذف التعليم الديني من المدارس لأنه يزرع الفرقة بين أبناء الوطن الواحد. وأركون لا يعارض إطلاقاً حذف التعليم الديني المذهبي على الطريقة التقليدية. ولا يدعو إلى إعادته إلى المدرسة الفرنسية والقضاء على العلمنة كما فهم بعض المثقفين العرب والفرنسيين! وإنما يدعو إلى تعليم الدين على الطريقة التاريخية والأنتربولوجية الحديثة.

(***) يقال بأن الأستاذ في الثانويات الفرنسية يجد صعوبة في شرح نص أدبي لراسين أو لكورني =

«الديمقراطي» فإن التجليات العنيفة للإسلام المعاصر لا يمكنها إلا أن تؤكد على ضرورة تقوية التدابير العلمانوية المضادة للإكليروس (أو لرجال الدين). ولكننا نلاحظ أنهم يتحاشون التحدث عن التزمت اليهودي العنيف أيضاً لأنهم يخشون من أن يُتهموا بأنهم معادون للسامية(*). لا ريب في أن تعليم تاريخ الأديان بشكل مقارن أكثر حضوراً في البلدان الأوروبية منه في البلدان الإسلامية أو غير الغربية بشكل عام. ولكن متانة هذا التعليم أو فائدته الفكرية من أجل حصول الاعتراف المتبادل بين الأديان العائشة حتى داخل المجتمعات الأوروبية لا تزال ضعيفة. لماذا؟ لأن الأساتذة والباحثين يحصرون عملهم في العرض الوصفي والبارد والاختزالي لكل ما يشكل جوهر التجربة الروحية لما هو إلهي(**).

ماذا نستنتج من كل ما سبق؟ إنه ينبغي علينا أن نخوض المعركة على عدة جبهات: أي داخل الغرب وخارج الغرب(***)، في مؤسسات البحث والتعليم، وعلى جبهة الاستراتيجيات المنهجية للعلوم الاجتماعية وطريقة تقسيمها للموضوع

= لطلابه. لماذا؟ لأن هذه النصوص ممتلئة بالمرجعيات الدينية المسيحية، والطلاب الفرنسيون لم يعودوا يعرفون أي شيء عن دين آبائهم وأجدادهم. فالعلمنة، إذ فرّغت الساحة العامة من الدين ومنعت تدريسه أو التحدث عنه، أدت إلى تعميم الجهل به على كافة المستويات. ولذا أصبح المسؤولون الفرنسيون يدعون الآن إلى تدارك الوضع وإدخال تعليم تاريخ الأديان إلى المدارس. ولكن لا ينبغي أن تُعلّم بطريقة طائفية أو مذهبية وإنما بطريقة حديثة وعلمية.

(*) بسبب المحرقة التي تعرض لها اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية على يد الفاشية والنازية، فإنه أصبح من الصعب على الأوروبيين أن ينتقدوا أي شيء يخص اليهود حتى ولو كان خاطئاً!... فشعور الأوروبيين بالذنب تجاههم يجعلهم يتغاضون عن تطرفهم أو تزمتهم.

(**) المقصود بالتجربة الروحية للإلهي إحساس الإنسان برعشة الاتصال بالمقدس أو بالمطلق. وهو إحساس لا تستطيع الحداثة أن تلغيه وإن كانت قد توهمت أنها قضت عليه في القرن التاسع عشر.

(***) داخل الغرب: ينبغي أن نقنع الأوروبيين بأن العامل الروحي له أهميته وأنه ليس بالاستهلاك المادي وحده يحيا الإنسان. فالإنسان مادة وروح وليس مادة فقط. وبالتالي فإن الحل الذي قدمته الحداثة للمشكلة الدينية يظل ناقصاً على الرغم من إيجابياته التي لا تنكر.

وخارج الغرب: ينبغي إقناع المسلمين بضرورة تحديث فهمهم للدين عن طريق تطبيق المنهجية التاريخية عليه كما فعل الأوروبيون.

انتهينا آنفاً من بلورة التوجهات الجديدة للبحث والثقافة العلمية. وهي ثقافة ضرورية من أجل الاعتراف برهانات الظاهرة الدينية ودورها في الانبثاق الحالي لنظام بشري جديد. لنحاول الآن أن نحدد هذه الرهانات بدقة أكثر من أجل أن نجعل مفهوم الظاهرة الدينية أكثر وضوحاً وفعالية.

سوف أنطلق لتحديد ذلك من بعض معالم علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الثقافي. نلاحظ أن أفضل المبيعات في المكتبة الفرنسية الآن هي تلك الكتب التي تعالج الموضوعات الدينية أو الفلسفية أو الاقتصادية. نضرب على ذلك مثلاً كتاب التعليم الديني الحديث للعقيدة المسيحية الذي أصدره يوحنا بولس الثاني مؤخراً، أو الكتب التي تتحدث عن حياة يسوع المسيح، أو حياة موسى، أو محمد. ثم نذكر كتاب عالم صوفيا، أو رسالة صغيرة في الفضائل الكبيرة(*)، أو كتاب الإنسان ـ الله: أو معنى الحياة(**)، أو كتاب الرعب الاقتصادي، إلخ... هناك حتماً كتب أخرى في لغات أخرى لم يتح لي الاطلاع عليها. ذكرت فقط الكتب الصادرة بالفرنسية. ولكن أحب أن ألاحظ أن مفهوم أفضل الكتب مبيعاً في المكتبات غير معروف حتى الآن في الدائرة العربية على الرغم من اتساعها. والواقع أن الرقابة تقف في وجه ذلك، سواء أكانت رقابة

= جديد بأشكال شتى، مما يدل على أن الغذاء الروحي ضروري للإنسان. والواقع أنه ما دام هناك موت فسوف يظل هناك دين...

(*) هذه الكتب لقيت نجاحاً منقطع النظير في المكتبات الفرنسية في السنوات القليلة الماضية. ونجاحها بحد ذاته يعطينا فكرة عن نفسية الفرنسيين وحاجاتهم الاجتماعية والثقافية في هذه المرحلة من مراحل التاريخ. أنظر:

- Jostein Gaarder: *Le monde de Sophie: Roman sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

جوستان غاردير، عالم صوفيا: رواية عن تاريخ الفلسفة، مترجم عن اللغة النرويجية؛ الكتاب ممتع لأنه يروي تاريخ الفلسفة بشكل مبسّط لفتاة صغيرة تدعى صوفيا.

- André Comte - Sponville: *Petit traité de grandes vertus*, P.U.F, 1995.

أندريه كونت ـ سبونفيل: رسالة صغيرة في الفضائل الكبيرة، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٥.

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو للفيلسوف الفرنسي الصاعد حالياً: لوك فيري. وهو يدعو إلى روحانية علمانية بعد انحسار الدين التقليدي (أي المسيحي) في فرنسا وحلول العلمانية محله. أنظر:

- Luc Ferry: *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996.

الدولة أم رقابة الرأي العام. ثم هناك رقابة أخرى مرافقة ولا أحد ينتبه إليها: قصدت الرقابة الذاتية التي يمارسها الكتّاب على أنفسهم خوفاً من العقاب. يضاف إلى ذلك نقص إمكانيات الطبع والنشر، والسعر المرتفع للكتب الأجنبية التي تقبل الرقابة بإدخالها إلى البلاد، ثم الجهل بمعرفة اللغات الأجنبية وندرة الترجمات الصحيحة أو الموثوقة. يضاف إلى كل ذلك أيضاً نقص المكتبات العامة، وضيق الأوساط أو البيئات العلمية القادرة على تتبع المناقشات الكبرى التي تحصل في الغرب، ثم إعطاء الأولويات محلياً للتوسع السوسيولوجي للأوساط الشعبية وللخطاب الديماغوجي «القادتها»(*)، إلخ... في الواقع أننا لا نمتلك سوسيولوجيا جادة للإنتاج العلمي والأدبي والفني وكيفية تلقّيه من قبل القراء. وكما أن الأبحاث المتقدمة لاستكشاف الفضاء والجراثيم وعلم الأحياء والكيمياء لا يمكن أن تحصل إلا في البلدان التي تمتلك المختبرات الأكثر تجهيزاً، فإن فتح المناقشات الجادة حول معرفة الظاهرة الدينية مشروطة بعدة عوامل يستحيل توافرها في البلدان التي يهيمن فيها الدين على كل شيء. إنه يهيمن على كل لحظات الحياة اليومية وعلى كل المستويات وحتى على كل مناحي الوجود الفردي والجماعي(**).

ينبغي على الدول الأوروبية أن تتبع سياسة جديدة في مجال العلوم الاجتماعية. تتمثل هذه السياسة في فتح مجالات عديدة غنية جداً ولم تُكتَشف بعد أمام أكبر عدد من الباحثين والاختصاصيين. لماذا قلت الدول الأوروبية؟ لأن الأنظمة المحلية تمنع اكتشاف هذه المجالات أو تطبيق الدراسة العملية عليها(***). أو قل

(*) الجو الثقافي العربي يعاني من نفس النواقص التي يعاني منها العالم الثالث بشكل عام. وهناك تقبُّل للخطاب الديماغوجي والشعبوي بسبب الفقر والبطالة وعدم إمكانية الاطلاع على شيء آخر. فالشيخ متولي شعراوي مثلاً يعادل تأثيره تأثير عشرات المثقفين الحديثين لأنه يضرب على وتر الغرائز العميقة، ويستخدم ألفاظ المعجم التراثي البسيط المفهوم من قبل الشعب...

(**) هذا يعني أن هناك علاقة بين التقدم العلمي والبحث الطبي والفيزيائي من جهة/وبين التقدم الفلسفي أو الفكري من جهة أخرى. وبالتالي فيمكن فتح مناقشة عن الظاهرة الدينية ورهاناتها وأبعادها بكل حرية في مجتمع كالمجتمع الفرنسي أو الألماني في حين يستحيل فتحها في أي بلد عربي أو إسلامي. وذلك لأن الدين فوق النقاش وفوق التساؤل. ومن يفكر في طرح أسئلة حول الظاهرة الدينية سوف يعرض نفسه للعقاب.

(***) يطلب أركون هنا ضمنياً المساعدة من دول الاتحاد الأوروبي لكي تساعد الدول العربية والإسلامية الواقعة على الضفة الأخرى من المتوسط على الانفتاح الفكري والعلمي. فالأنظمة السياسية المسيطرة عندنا تمنع على الباحثين مناقشة شؤون المجتمع وقضاياه =

إنها تراقب مراقبة شديدة يصعب اختراقها. وهذه حالة غير محتملة، وقد أصبحت تضغط بكل ثقلها على الكثير من الأبحاث. وأصبح مؤلفوها مضطرين لتقديم كل آيات الطاعة والاحترام «للهويات» المحلية لكي يستطيعوا القيام ببحوثهم. أو أنهم يصمتون عن المواضيع الحساسة كما تفعل الأطراف المتفاوضة في الحوار الإسلامي - المسيحي(*). إن حلّ هذه المشكلة ذات الجوهر الابستمولوجي يعتمد كما نرى على المفاوضات الجارية بين الحكومات الأوروبية والحكومات المحلية. كما ويعتمد على الاتفاقات المعقودة بينها بخصوص حرية الباحث والمفكر والكاتب. بمعنى إلى أي مدى يمكن أن نعطيهم الحرية أو لا نعطيهم. أقول ذلك وأنا أمتلك أمثلة عديدة على تلك اللغة الامتثالية التي كان يستخدمها الباحثون الفرنسيون أثناء حديثهم عن المغرب الكبير بشكل عام، والجزائر بشكل خاص، وذلك مباشرة بعد الاستقلال. فبالأمس كانوا يتحجّجون بضرورة «احترام» السيادة السياسية المُقتَنصة حديثاً. واليوم يتعلّلون بالدفاع عن حق «المسلمين» في التمسك «بقيمهم» و «هوياتهم» و «خصوصياتهم» من أجل توليد تاريخهم الخاص(**). وهكذا يغطّون في كلتا الحالتين على ضرورة المراجعة النقدية والحتمية للمكانة المعرفية للأديان، وللتشكيل الاجتماعي لكل اعتقاد، وللانحراف الإيديولوجي للمخيال المسيَّر من قبل قوى تأميم الدين أو مصادرته من قبل الدولة.

ينبغي أن نتقدم باتجاه إضاءة الظاهرة الدينية وتحمّل مسؤوليتها من قبل العلوم الاجتماعية(***)، ثم من قبل الفكر النقدي الموحَّد والموحِّد. وعندئذ يتكامل

= الحساسة بحجة الخوف على «الوحدة الوطنية». ولكنها لا تدرك أن قمع هذه المناقشات لا يؤدي إلى حماية الوحدة الوطنية وإنما إلى تفجيرها.

(*) الأطراف المتفاوضة في الحوار الإسلامي - المسيحي تسكت عن المواضيع الحساسة لأنها تخشى من إثارة الفتنة أو الحزازات التاريخية إذا ما أثارتها. فهناك إدانات لاهوتية متبادلة ولا أحد يجرؤ على الاقتراب منها. وهي إدانات أو أحكام مسبقة موروثة عن العصور الوسطى، وبالتالي راسخة في العقليات. ولكنهم لا يعلمون أن الحل الوحيد يكمن في فتح الأضابير على الرغم من صعوبتها لا في إغلاقها.

(**) أحياناً يدافع بعض الباحثين الفرنسيين عن الإيديولوجيين العرب أو حتى عن الأصوليين أكثر مما يدافع هؤلاء عن أنفسهم! ثم يقولون لك بأنه لا يحق لنا أن نتدخل في الشؤون الداخلية للآخرين أو في خياراتهم. ولكننا نعلم أن «صديقك من صدقك لا من صدَّقك» كما يقول المثل. فالفكر العربي - الإسلامي بحاجة إلى نقد تاريخي وليس بحاجة إلى مجاملة.

(***) المقصود بتحمّل مسؤوليتها من قبل العلوم الاجتماعية تطبيق مناهج هذه العلوم عليها من =

المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي بدلاً من أن يتضادا، ويحفّزان بعضهما البعض بدلاً من أن يتعارضا. لكي نتقدم في هذا الاتجاه فإني سوف أنطلق من المثال الذي أعرفه أكثر من غيره: أي الإسلام.

٤ ـ أشْكَلة(*) الظاهرة الدينية

إن الثقافة الحديثة بكل أنواعها، العلمية والفلسفية والأدبية والفنية، تجعلنا نفورين أكثر فأكثر من الموضوعات المؤسِّسة للأديان التوحيدية. وأقصد بهذه الموضوعات الوظيفة النبوية والخطاب النبوي، ثم الوحي، ثم تدخل الله في التاريخ، ثم الكتابات المقدسة، ثم الكتاب المقدس كوعاء لكلام الله، ثم التراث الحي، ثم السلف الصالح الذي نقل إلينا تعاليم الله عن طريق وساطة أنبيائه، ثم أسرار الإيمان، ثم حياة الأبدية والخلود... إن الفلاسفة الذين يحظون باهتمام وسائل الإعلام في فرنسا هم أولئك الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم لاأدريّون أو ملحدون. إنهم أولئك الذين يسخرون من كل الموضوعات أو الإشكاليات اللاهوتية ويعتبرونها شيئاً قديماً عفى عليه الزمن. وفي الوقت نفسه يستمرون في التحدث عن الروحانية العلمانية و «الفضائل الكبيرة»(**). إنهم يتحدثون عنها

= أجل تحليلها وإضاءتها بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. فلم يعد كافياً تطبيق المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية الموروثة عن القرن التاسع عشر كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي. وإنما ينبغي أن نضيف إليها مناهج العلوم الإنسانية أو الاجتماعية: كمنهجية علم النفس التاريخي، والمنهجية الألسنية، والأنتربولوجية، ومنهجية علم الاجتماع الحديث، إلخ...

(*) المقصود بأشكلة الظاهرة الدينية جعلها إشكالية أو نزع البداهة عنها وإخضاعها للدراسة والتحليل مثلها في ذلك مثل الظواهر الأخرى: كالظاهرة البيولوجية أو الظاهرة الاجتماعية، إلخ... فالعامل الديني عامل من جملة عوامل أخرى تشكل نسيج الحياة وليس كل شيء. ولكن بسبب القداسة التي يتمتع بها الدين فإننا نتردد في وضعه على محك الدراسة والتحليل أو نخشى من ذلك...

(**) يشير أركون هنا إلى أعمال فيلسوفين شابين صاعدين إعلامياً حالياً في الساحة الفرنسية وهما: لوك فيري، وأندريه كونت سبونفيل. فالأول يتحدث عن روحانية علمانية باعتبار أن الروحانية الدينية التقليدية أصبحت مستحيلة الآن في مجتمع صناعي مُعَلْمن كالمجتمع الفرنسي. وقد سمعت لوك فيري مرة يتحدث في برنامج شهير على التلفزيون الفرنسي ويقول: ليتني أستطيع أن أومن بالدين مثلكم. قال ذلك وهو يشير إلى مفكرين مسيحيين جالسين أمامه. وأما أندريه كونت سبونفيل مؤلف رسالة صغيرة في الفضائل الكبيرة =

بلغة العقلانية الحديثة. هكذا نجد أنفسنا بين قطبين: قطب اللاهوتيين الذين يريدون دمج التجربة الدينية داخل الحداثة الأكثر تخلُّصاً من الدين، وقطب الفلسفة المادية التي تؤسس مصداقيتها على التأمل الفني أو الجمالي في الكون(*). وقد تؤسس هذه المصداقية على الحقيقة الحسية، المادية، والمعاشة بشكل شخصي لتجربة الحب. فالحب هو المحل الذي لا ينفد للانفعالات والغرائز والأهواء الجامحة. ويمكن للتديُّن الجديد الذي يرفض بكل غرور أن يلتحق بالعقائد القديمة التي عفى عليها الزمن أن يلتجىء إلى هذا الحب. وهكذا نجد أنفسنا أيضاً بين نوعين من المجتمعات: المجتمعات الأوروبية/والمجتمعات الإسلامية. فالأولى مترفة شبعانة يتمتع فيها الفرد ـ المواطن بكل أنواع السهولة والخدمات والحماية الاجتماعية والضمان الصحي وكل الإمكانيات اللازمة لتفتح شخصيته ومواهبه. وأما الثانية (أي المجتمعات الإسلامية) فهي فقيرة، محرومة، مقهورة، مستغلَّة، ينعدم فيها حتى مفهوم الشخص أو مفهوم المواطن. أو قل إنه يُترَك عرضة لكل أنواع القوى الهوجاء والعمياء. إنه خاضع لها تماماً. فكيف نتحرك بين هذين النوعين من المجتمعات؟ أين نضع ذلك العمل الذي لا بد منه، أقصد العمل المتمثل بتوضيح الاختلاطات والتناقضات والمواقع التعسفية التي ينخرط فيها المسيِّرون الجدد للأملاك الرمزية(**) ويخرطوننا معهم فيها؟

لقد استخدمنا مصطلح الأملاك الرمزية عن قصد. لماذا؟ لأنه يمتلك الميزة التالية: وهي أنه ينسينا الخطاب الحِكَميّ والمجازي التقليدي للإيمان في الوقت

= والذي باع مئات الآلاف من النسخ فيعلن أنه ملحد ومادي صراحة. ولكن حتى الملحد بحاجة إلى أخلاق.

(*) بمعنى أن بعض اللاهوتيين العميقين فكرياً أصبحوا يطرحون مشكلة الإيمان من منظور فلسفي يتماشى مع الحداثة. وبالتالي فإيمانهم حر، مفتوح، لا تعصّب فيه ولا إكراه. ولكن هناك تياراً مادياً ينفي الدين كلياً ويعيش على قيم جمالية أو فنية تحل محل القيم الدينية. وبعضهم يتخذ الحب كبديل عن الدين لأن الحب عاطفة قوية وجارفة تستولي على روح الإنسان مثل العاطفة الدينية.

(**) مصطلح الأملاك الرمزية (أو الثروات الرمزية) مصطلح حديث في علم الاجتماع ولعل مبلوره أن يكون بيير بورديو على أثر ماكس فيبر. ففي العالم يوجد نوعان من الثروة: الثروة المادية، والثروة الرمزية. والمقصود بالأملاك الرمزية القيم الدينية والروحية. فهذه يسيطر عليها رجال الدين وأحياناً يستغلونها لأغراض شخصية فيحولونها إلى أملاك مادية. ومن الأملاك الرمزية أيضاً الشهرة، أو اسم العائلة إذا كانت كبيرة وذات جاه، أو الشهادات الجامعية، إلخ...

الذي يفتح فيه أملاً جديداً للوظيفة الرمزية. فهذه الوظيفة قاومت كل عمليات نزع التقديس والأسطرة عن وجه الأشياء. لقد بقيت صامدة على الرغم من تهميش الدين والحطّ من قدره في المجتمعات الأوروبية. بقيت حيّة على الرغم من كل هذه العمليات المتلاعب بها من قبل فكر الحداثة المتغيّر كما يتغير القميص أو الألبسة (فبعد أن تبلى ترمى...)(*). ونحن مضطرون منذ الآن فصاعداً إلى أخذ هذا الفكر المتغير أو المتبدل بعين الاعتبار لأنه أصبح أحد الأبعاد الحاسمة للثقافة التي يتحكم بها العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي(**). إن منتجات الفكر المتبدل تشهد نجاحات صارخة بفضل إشهار وسائل الإعلام وتقنيات الدعاية لها. ولكن هذا النجاح قصير الأمد. وأما منتجات الفكر الأكثر نقديةً وكثافة وديمومة فهي أكثر ندرة. كما أنها محرومة من وسائل النقل الكافية والفعّالة لها. فوسائل الإعلام لا تهتم بها إلا نادراً. نضرب على ذلك مثلاً الدراسات العلمية المتركزة على الظاهرة الدينية. فهي عديدة جداً وغزيرة في اللغات الأجنبية(***). ولكنها تظل متجاهلة أو مجهولة من قبل الجمهور المثقف. ولا تنتشر إلا في أوساط

(*) بمعنى أن الإنسان مهما بلغ من تقدم ورقيّ وحضارة مادية إلا أنه يظل بحاجة إلى أفق رمزي يتجاوزه، أو سماء رمزية (أو روحية) تظلّله. وهذا ما اكتشفته حداثة الغرب في نهاية المطاف بعد أن عرّت الدين ونقدته كل النقد. صحيح أنها تحررت من الجانب القمعي في الدين، ولكنها ظلت بحاجة إلى هذه الوظيفة الرمزية التي تتجاوز الماديات. ثم ينتقد أركون الجانب الاستهلاكي في فكر الحداثة. فالموضات الفكرية تتعاقب وراء بعضها البعض بسرعة جنونية كما تتعاقب موضات الأزياء...

(**) العقل التكنولوجي ـ العلمي ـ التلفزي هو العقل الذي يتحكم بالحضارة الحديثة. وهو يمثل أعلى ذروة في الغرب بعد انتصار الوضعية والعصر الصناعي في القرن التاسع عشر والعشرين. وكل شيء أصبح يُقيَّم من خلال هذا العقل ومعاييره في المردودية الاقتصادية أو الدقة العلمية أو المهارة التكنولوجية. وأما الشعر ورطوبة الخيال والفكر الفلسفي فهي أشياء لا قيمة لها في عصر التكنولوجية. فما بالك بالتساؤلات الدينية أو الميتافيزيقية؟ لقد أصبحت أضحوكة...

(***) ولكن ليس في اللغة العربية أو اللغات الإسلامية الأخرى كالتركية والإيرانية والأوردو الباكستانية، إلخ... وهنا تكمن المشكلة الكبرى. فلو وجدت كتب علمية حديثة عن الظاهرة الدينية في اللغة العربية لاختلف الأمر، ولما بقيت الأدبيات الصفراء التقليدية هي المهيمنة. لكن أركون يشكو من إعراض المثقفين الغربيين عن هذه الكتب لأن الغرب لم يعد يهتم بالدين إلا نادراً. فهو مشغول بالثقافة العلمية أو التكنولوجية أكثر مما يجب. مهما يكن من أمر فلو أتيح لهذه الأدبيات العلمية الجادة أن تترجم إلى العربية لغيّرت من النظرة التقليدية السائدة عندنا عن الدين.

الاختصاصيين من الباحثين، هذا إذا ما قبلوا أن يضيعوا بعض وقتهم الثمين فيها، فيقرأون ويناقشون الدراسات النظرية والمنهجية المعقدة والمطولة.

لنحاول على الرغم من هذه العراقيل المحبطة والمثبّطة للهمم أن نركز مرة أخرى على مدى أهمية الدراسة العلمية للظاهرة الدينية. نقول ذلك من أجل تعديل الطريقة التقليدية للتحدث عن الأديان، سواء أكان هذا التحدث كتابة أم شفاهاً. فمن الواضح أن التقليديين يرفضون إعادة النظر والتفكير بأجهزتهم المفهومية وتركيباتهم العقائدية وحقائقهم «الأرثوذكسية». وهذا ما يتبدى بشكل واضح في حالة الإسلام المعاصر(*).

للقيام بذلك سوف نحاول أن ننطلق من تحديد افتراضي قابل للرفض أو للقبول فيما بعد. سوف نحدد الظاهرة الدينية على النحو التالي: إن الظاهرة الدينية هي مجمل السمات المميِّزة التي تتيح لنا أن نقبض على خصوصية الذروة الدينية بالقياس إلى الذروة السياسية، والذروة الثقافية، والذروة القانونية، والذروة الأخلاقية، والذروة الجمالية أو الفنية، والذروة الاقتصادية. فبما أن قوى العلمنة لم تتح لعملية فرز الذروة الدينية عن غيرها أن تمشي حتى نهاياتها، فإننا نعيش أو نستمر في العيش في ظل تسويات قانونية متينة قليلاً أو كثيراً(**). أقصد بذلك التسويات المتعلقة بالفصل بين الديني/والسياسي (أو بين الدين/والسياسة). ينبغي القول بأن النظريات السياسية الحديثة التي حاولت شرح جوهر الدين أو العامل الديني لم تستنفد ذلك التمييز الحاصل بين العامل الديني/والعامل السياسي

(*) المقصود بالحقائق الأرثوذكسية هنا الحقائق التي يعتقد المؤمنون بأنها سليمة، صحيحة، مستقيمة، لا يرقى إليها الشك. ولكن أركون وضعها بين قوسين لكي يدل على أن هذا رأي المؤمنين لا رأي العالم أو المؤرخ. وبالتالي فالمعنى الاصطلاحي لكلمة أرثوذكسية هو الدوغمائية المغلقة. وهنا يكمن الفرق بين المعنى الحرفي/والمعنى الاصطلاحي لكلمة: أرثوذكسية. من الواضح أن المسلمين يرفضون حتى الآن تطبيق المنهج التاريخي على حقائقهم «الأرثوذكسية»...

(**) يقصد أركون بالتسويات القانونية هنا أنظمة العلمنة السائدة في مختلف الدول الأوروبية. وهي ليست متطابقة على عكس ما نظن. فالنظام العلماني السائد في فرنسا يختلف عن النظام العلماني السائد في ألمانيا أو إنكلترا مثلاً. ولكن كل الأنظمة العلمانية تضمن للمواطن حرية الاعتقاد والضمير: أي أن يؤمن/أو لا يؤمن، أن يمارس الطقوس/أو لا يمارسها، أن يغيّر دينه إذا شاء، إلخ...

بصفتهما ممارستين ومؤسستين لإدارة الفضاء الخاص للشخص/والفضاء العام للمجتمع المدني. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن هذه النظريات الحديثة لم تكمل بعد عملها، فيما يخص كيفية الربط الضروري بين العامل الروحي/والعامل الأخلاقي/والعامل الفكري/والعامل العلمي. قلت الربط وأنا أقصد التمفصل بين كل هذه العوامل. ينبغي أن نعلم أنه تحت ضغط الإلحاح الإيديولوجي فإن القانونيين الجمهوريين قد شرّعوا للدولة العلمانية التي كانت في طور الانبثاق على قاعدة مسلّمات فلسفية خارجة عن نطاق الضبط والمراقبة(*). إنها خارجة عن نطاق الضبط ما دامت المعطيات الأنتربولوجية والتاريخية الخاصة ليس فقط بكلتا نسختي المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية) السائدتين في أوروبا تنقصنا، وإنما كانت تنقص أيضاً هذه المعطيات فيما يخص الأديان الكبرى الأخرى الموجودة في العالم. إن الفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدون تفكيرهم النقدي من الحقائق المُبرهَن عليها علمياً من قبل البحث. ولكننا نلاحظ أنهم حتى اليوم لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية(**). وحتى فيلسوف كبير كبول ريكور، مشهور بأريحيته الفكرية وغناه الروحي النادر، لا يفكر في الدين إلا من خلال هذه المسيحية. وهكذا ينسون ليس فقط الإسلام وإنما حتى المسيحية الشرقية(***) التي يرمونها في ساحة الشيء الغريب أو الغيريّة المتخلفة

(*) كان المؤسسون للنظام الجمهوري العلماني الحديث واقعين تحت تأثير ضغط الأحداث المتلاحقة. وبالتالي فكانوا مضطرين لاتخاذ القرارات أو سنّ القوانين بسرعة لتلبية الحاجيات. وربما لهذا السبب فإن هناك بعض الثغرات في النظام العلماني كأي نظام يقيمه البشر. ولكنه أثبت فعاليته ونجاحه في حل مشاكل المجتمعات الأوروبية وتأسيس المجتمع المدني المتماسك والمتراص الصفوف، على أساس مشروعية جديدة تتجاوز مشروعيات الطوائف والأديان والمذاهب التي كانت تمزّق المجتمع.

(**) بما أن الدين المنتشر في الغرب هو أساساً المسيحية فإن فلاسفة أوروبا عندما ينظّرون للظاهرة الدينية فإنهم ينظّرون لها من خلال المسيحية بالطبع. ولكن كان عليهم أيضاً أن يوسّعوا من دائرة التحري لكي يشملوا أدياناً أخرى كالإسلام مثلاً، أو البوذية، أو الهندوسية، إلخ... فكلما توسعت دائرة التحرّي والاستكشاف كلما كانت نتائج البحث أكثر مصداقية. من هنا أهمية تطبيق المناهج الحديثة على دين آخر غير المسيحية كالإسلام. فهذه فرصة جديدة لامتحان مدى صلاحية هذه المناهج ومصطلحاتها.

(***) موقف التعالي والإهمال لا يشمل إذن فقط الإسلام، وإنما أيضاً المسيحية الشرقية أو الأرثوذكسية. فبما أن أوروبا متقدمة تاريخياً على روسيا (معقل الأرثوذكسية) فإن الكاثوليك والبروتستانت يشعرون بالتعالي تجاه الأرثوذكس. والواقع أن المذهب =

لشرق مركّب تركيباً من خيالهم!

ينبغي أن نعلم أن الفكر الأوروبي ـ الغربي المعاصر يمارس هيمنة حقيقية في كل مجالات المعرفة والقرار. ولكن على الرغم من ذلك يستمر في تجاهل التعددية الدينية والعرقية ـ الثقافية للمجتمعات المُفتَرَض أنه يدير شؤونها. لنضرب على ذلك مثلاً ما قاله بول ريكور في إحدى مقابلاته التي أدلى بها إلى جريدة «اللوموند» الفرنسية. قال بما معناه: ضمن مقياس أن الإسلام يستعيد نفس الرمزانية الدينية والمقولات اللاهوتية المشتركة للديانة التوحيدية التوراتية والإنجيلية، فإنه لا يقدم أي شيء جديد يجبرنا على الاستعادة الفلسفية للظاهرة الدينية من جديد وذلك انطلاقاً من التجربة اليهودية ـ المسيحية للإلهي والديني(*)... لا نستطيع من جهتنا إلا أن نقيس حجم الخطورة الابستمولوجية لمثل هذا الموقف. في الواقع أن بول ريكور لا يخرج عن الموقف الدائم والمستمر منذ قديم الأزمان للعقل اللاهوتي المسيحي واليهودي. ومعلوم أن هذا الموقف كان قد تشكل منذ انبثاق الإسلام كمنافس في عملية المزايدة المحاكاتية على الرأسمال الرمزي للديانة التوحيدية(**). وأما فيما يخص عقل التنوير فقد استخدم

- الأرثوذكسي (كما الإسلام) لم يتعرض للهزّات العلمية والفلسفية التي تعرضت لها الكاثوليكية والبروتستانتية في أوروبا الغربية. ولذا فإنه بحاجة إلى تجديد لاهوتي جذري لكي يلحق بهما.

(*) يعتبر بول ريكور إحدى المرجعيات الفلسفية الأساسية لمحمد أركون منذ أكثر من ثلاثين سنة. وعلى الرغم من ذلك فإنه يختلف معه هنا. صحيح أن الإسلام يستخدم نفس الإطار الديني والمرجعيات الرمزية لليهودية والمسيحية، ولكنه يستعيرها بطريقة جديدة أو مبتكرة. ولا يحق لبول ريكور أن يهمل هذه الخصوصية بحجة أن الإسلام ما هو إلا نسخة أخرى عن الديانة التوحيدية، نسخة لا تضيف أي شيء جديد... فالتجربة اليهودية ـ المسيحية للتديُّن أو للتألُّه (أي لعيش التجربة الروحية القصوى) سوف تغتني إذا ما أضفنا إليها دراسة القرآن والتراث الإسلامي كله.

(**) هذا يعني أن الموقف السلبي من الإسلام كدين منافس شيء قديم العهد ومتجذّر في العقلية الجماعية الغربية. فالإسلام نافس الدينين الآخرين (أي اليهودية والمسيحية) على الرأسمال الرمزي الأكبر للديانة التوحيدية (أي على الوحي). بل واعتبر أنه هو وحده الذي يمثل الوحي الصحيح وأن الآخرين حرّفوه... ولكن المسيحية واليهودية تردان على مزعم الإسلام هذا بأنهما هما اللتان تمثلان الوحي الصحيح. وهكذا يحتكر كل دين لنفسه مفهوم الوحي الصحيح أو الدين الحق. فاليهود يقولون بأنهم شعب الله المختار، والمسيحيون يقولون: لا خلاص خارج الكنيسة، والمسلمون يقولون: إن الدين عند الله الإسلام...

الإسلام كوسيلة أو كأداة لمواصلة حربه ضد الإكليروسية المسيحية والتعصب والظلامية الدينية. ونلاحظ أن العلوم الاجتماعية السائدة اليوم في الغرب لا تهتم إطلاقاً بالمثال الإسلامي من أجل إعادة تحديد العامل الديني ضمن المنظور المعرفي الشامل الذي أحاول إدخاله هنا. إنها لا تعتبره مثالاً يُعتَدّ به من الناحيتين العلمية والفلسفية.

أقول هنا وأكرر القول بأني إذ أحاول إدخال الإسلام كمثال مفيد وضروري للدراسة، فإني لا أهدف إلى دعم التبجيل أو التبخير كما يفعل المسلم التقليدي. إني لا أهدف إلى تقوية الموقف اللاهوتي «الأرثوذكسي» الذي يعتقد بوجود إيمان يتجاوز كل شيء، إيمان لا يُختَزل إلى شيء آخر(*). فليس هذا موقفي. إن جميع كتاباتي تشهد على أني كنت أطالب دائماً بفتح ورشة جديدة للبحث، ولكنني لم أحظ بالنجاح لدى المسلمين ولا لدى المستشرقين الغربيين. إن هذه الورشة الجديدة تهدف إلى تشكيل علم أنتربولوجي للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ(**). كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية فالمسيحية فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا. وسوف يتم تأسيس هذا التاريخ المقارن داخل الإطار النظري الواسع الذي تحدثنا عنه آنفاً.

(*) الموقف الإيماني الأرثوذكسي هو الموقف الشائع لدى عموم المسلمين. وهو الذي يعتقد بأن الإيمان يقف فوق التاريخ ولا علاقة له بمعطياته الواقعية المحسوسة ولا يتأثر بأي شيء وإنما يستطيع أن يؤثر على كل شيء. وهذا موقف مثالي جداً أو تبجيلي لا يصمد أمام الامتحان. فقد أثبتت التجربة أنه ما إن يحتك الوحي بالتاريخ حتى يتأثر به ويؤثر عليه. فهناك عوامل اجتماعية واقتصادية وصراعات سياسية عديدة تدخل في عملية التفاعل مع العامل الديني...

(**) المقصود بالعلم الأنتربولوجي هنا دراسة كل الشعائر والطقوس والرموز والعقائد الموجودة لدى كافة الأديان البشرية وليس فقط التوحيدية واستخلاص السمات المشتركة بينها. ومن المعلوم أن علماء الأنتربولوجيا يدرسون جميع الأديان لدى كافة المجتمعات من بدائية وغير بدائية. وقد أثبتت الدراسة أنه على الرغم من الاختلافات الظاهرية بين الأديان إلا أن هناك سمات عميقة تجمع بينها. فالتقديس مثلاً ظاهرة مشتركة بينها كلها، وإن كان يتخذ أشكالاً وتجليات مختلفة. وبالتالي فالتقديس ظاهرة أنتربولوجية: أي إنسانية أو مشتركة لدى كل البشر.

كان الباحث الفرنسي ميشيل ميسلان قد نشر عام ١٩٨٨ كتاباً بعنوان التجربة البشرية للإلهي(*). يمثل هذا الكتاب توليفة مريحة أو خلاصة جيدة تتحدث عن آخر البحوث المتركزة على دراسة الخصائص المميِّزة للظاهرة الدينية. لا ريب في أن المؤلف يستمر، كغيره، في إيلاء مكانة كبرى ومهيمنة للمثال المسيحي من أجل التوصل إلى المستوى النظري الأنتربولوجي، الواسع والعميق. ولكن له ميزة أَشْكَلة المكوِّنات الدائمة والمشتركة لكل تجربة بشرية لما هو إلهي. نقول ذلك ونحن نعلم أن الأديان كانت تقدم عن هذه التجربة فضاءات للتجسُّد والانتشار متمايزة ثقافياً وذلك قبل حلول عهد «موت الله». إن الكتاب بمجمله ينتمي إلى مجال الأنتربولوجيا التاريخية. ولا يبدو أن الكاتب قد اطّلع على المراجعات النظرية التي دارت مؤخراً حول علمنة المجتمعات الأوروبية الحديثة. فقد أدّت هذه المراجعات إلى رفض التضاد السائد منذ القرن الثامن عشر بين العلمنة المفسَّرة على أساس أنها عقلنة تدريجية ومشروعة علمياً للممارسة التاريخية/وبين الظاهرة الدينية التي تسجن الشرط البشري داخل سياج دوغمائي مغلق وداخل نموذج للإنتاج الخيالي لتاريخه(**). لقد تم رفض هذا التضاد بعد أن جرت بحوث معمَّقة عن الأديان المدنية (أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث ر. ن. بيلاه عن المثال الأميركي، ثم جان بوبيرو(***)، وج. پ. ويليم، وپ. ميشيل، ودانييل هيرفيوليجيه،

(*) المقصود بالتجربة البشرية للإلهي كيف يعيش الإنسان علاقته مع التقديس أو اتصاله بالمطلق، مطلق الله. وهناك عدة طرق وأساليب لعيش ذلك، ولهذا السبب فهناك عدة أديان وليس ديناً واحداً. أنظر:

- Michel Meslin: *L'expérience humaine du divin*, Paris, 1988.

(**) أصبحت علمانية القرن التاسع عشر ضيقة بالنسبة للمجتمعات الأوروبية ولا تستوعب كل التطورات والمستجدات التي طرأت عليها طيلة أكثر من قرن. وبالتالي فلا بد من توسيعها أو تعديلها لكي تستوعب العامل الروحي، بدلاً من أن تنبذه نبذاً بحجة محاربة الإكليروس المسيحي وتسلّطه على الناس. فهذا الإكليروس لم تعد له سلطة ولم يعد يخيف أحداً. يضاف إلى ذلك أن الانقسامات المذهبية (بروتستانتية ـ كاثوليكية) لم تعد تهدّد فرنسا، وبالتالي فيمكن طرح مسألة الدين من جديد وعلى أسس جديدة كلياً.

(***) جان بوبيرو *(Jean Baubérot)* هو رئيس قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في السوربون. وهي المؤسسة الوحيدة للتعليم العالي الفرنسي حيث تتم دراسة مجمل الظواهر الدينية بشكل علماني وعلمي. وقد نشر عام ١٩٩٠ كتاباً بعنوان: نحو عقد علماني جديد؟ أي هل فرنسا سائرة نحو علمانية جديدة تتجاوز علمانية القرن التاسع عشر دون أن تتخلى عن أهم مكتسباتها؟ والعلمانية الجديدة ينبغي أن تهتم من =

إلخ. . . عن «مسارات المعنى» والطرائق التعددية للإيمان في المجتمعات العلمانية). بل إن تحديد العامل الديني نفسه قد تعرض للمراجعة. ولا تزال طريقتان في المقاربة تتصارعان حول هذه النقطة. فهناك أولاً التأكيد على العقلانية الجوهرانية التي تضمن استمرارية التراث الحي على طريقة الأنظمة اللاهوتية التقليدية والميتافيزيقا الكلاسيكية(*). وهناك طريقة الخضوع للعقلانية الصورية، العملياتية، التجريبية، البراغماتية، الوظائفية الخاصة بالعقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي. هناك نوع ثالث من المفكرين يحاولون الخروج من هذه المعضلة المحيرة التي تؤبد ذلك الصراع القديم بين الإيمان/ والعقل، أو العلم/ والدين. وهؤلاء لم يعودوا يريدون التحدث عن استهلاك التديُّن التقليدي أو استنفاده لطاقته والحطّ من قدره من قبل الحداثة. كما ولم يعودوا يريدون التحدث عن فشل هذه الحداثة في مشروعها الهادف إلى إيصال الإنسان إلى الاستقلالية الذاتية العقلانية المسؤولة أخلاقياً ومدنياً. وعندئذ نلاحظ أن موقف المفكر الباحث عن نظرية متكاملة تشمل الدينيّ والسياسي والاجتماعي يلتقي بموقف صاحب القرار السياسي في الديمقراطية الليبرالية ويؤكد عليه. فإذا ما استقبلنا بشكل متساوٍ كل أشكال وأنماط ومستويات الاعتقاد التي تولّدها في كل مكان تلك الليبرالية المقطوعة عن كل ذروة للسيادة المبنية على الذاكرة الجماعية المشتركة، فإننا نسجن الشرط البشري داخل التكاثر الذي لا ينتهي من الاعتقاد(**). ويصبح مستحيلاً التمييز سوسيولوجياً وفلسفياً بين المواقع العقلانية/

= جديد بمسألتين أساسيتين: المقدس والأخلاق، ولكن بطريقة حديثة حرة، لا طريقة تقليدية قمعية.

- Jean Baubérot: *Vers un nouveau pacte laïque?* Seuil, 1990.

(*) يشير أركون هنا إلى العقل المثالي الذي هيمن على الأذهان والفلسفة الميتافيزيقية طيلة قرون وقرون. ويشير فيما بعد إلى العقل العلمي التكنولوجي الذي حلّ محل العقل المثالي الجوهراني منذ حوالى القرنين (ولكن في أوروبا والغرب فقط). ثم يحاول أن يتجاوز هذا التضاد للتوصل إلى عقلانية ثالثة تجمع بين أفضل ما في الدين وأفضل ما في الحداثة. أو على الأقل هكذا أفهم مشروع أركون. . . (وإلا فسوف نسقط دائماً في فخ الصراع بين العلم/ والدين. . .).

(**) بمعنى أن الليبرالية لا حدود لها إذا ما تطرفت وانفتحت على مصراعيها. وبالتالي فلا بد من ضابط لكل هذا التكاثر في الاعتقاد. فليست كل أنواع الاعتقاد متساوية. ولا يمكن أن نساوي بين الأديان التقليدية كالمسيحية والإسلام واليهودية والبوذية/ وبين الطوائف الغريبة التي تنتشر كالفطر في المجتمعات الحديثة. وهي تسلب العائلات أبناءها وبناتها وتضحك على الناس أو تستغل هشاشتهم النفسية لكي تسلبهم أموالهم. (أنظر طائفة مون =

وبين الانحرافات الاستلابية للمخيال الفردي والجماعي/ وبين انبثاقات «مسارات المعنى» الجديدة التي تؤدي إلى عقلانيات حبلى بتاريخ محرّر فعلاً من الفوضى المعنوية(*).

لهذه الأسباب المعاصرة جداً فإني أريد أن أضع حداً لذلك الخطاب الذي يعتبر الإسلام ضحية الحداثة أو «منفياً» داخل الحداثة(**). أقصد الحداثة التي لا يستطيع التفكير فيها على نفس المستوى النقدي وبنفس إلحاحات تحرير الشرط البشري المهدّد في آن معاً من قبل شيئين اثنين. الشيء الأول هو عودة الدين المُتلاعَب به كلياً من قبل النشّالين السالبين، أي من قبل المافيات السياسية ـ المالية التي تتكاثر داخل كل الأنظمة السياسية. وأما الشيء الثاني الذي يهدد تحرير الشرط البشري فهو ذلك النوع من الحداثة الذي يفكّك ويحتقر كل أشكال المشروعية وكل أساليب البحث عن المعنى(***). منذ اندلاع حرب التحرير الوطني الجزائرية وفي مواجهة أكثر المجاهدين وعياً لرهانات ذلك النضال، كنت قد اتخذت موقفاً لصالح أسبقية نقد العقل الإسلامي، في الوقت الذي اعترفت فيه بالأولوية التاريخية للنضال من أجل التحرر من الاستعمار. وتعلمت عندئذ الدرس القاسي والمهم التالي: وهي أنه حتى في زمن السلام فإن القوى الاجتماعية المتنافسة من أجل السيطرة على كل أنواع السلطات لا تطيق أبداً هذا الموقف المثالي الذي اتخذته. إنها لا تسمح بهذا الموقف المثالي للعقل الذي يناضل

= مثلاً، أو الطوائف التي تدعو أتباعها للانتحار...).

(*) كما لا يمكن أن نساوي بين الدين الإسلامي (أو المسيحي) وبين الانحراف الأصولي المتطرف الذي قد يصدر عنه. فكل دين قد يولّد تيارات متطرفة وعدوانية.

(**) وهو خطاب التقليديين والأصوليين الذين يعتبرون الحداثة عدواناً على الإسلام، في حين أنه كان يمكن للإسلام أن يستفيد منها إذا ما قرر الانفتاح وقبل بتطبيق النقد التاريخي على نفسه. فالحداثة الحقيقية محرِّرة للشرط البشري وتفتح له الآفاق. ولكن تطرف الحداثة أو عدم وجود أي ضابط أخلاقي لها هو الخطر.

(***) هناك حداثة خطرة، سلبية، هدّامة لا تحترم أي شيء، ولا تعير وزناً للقيم الروحية أو الأخلاقية، وإنما تكتسح في طريقها كل شيء. وهناك حداثة تحريرية، جادة، مسؤولة. وهي التي صنعت الحضارة الحديثة. وينبغي التفريق بينهما. الحداثة السلبية أو الوقحة فعلاً هي تلك التي أرادت إلغاء تدريس الفلسفة بحجة أنه لا مردود اقتصادياً لها! لكأن القيم الروحية أو المعنوية لا قيمة لها لأنها لا تؤدي إلى الربح وتراكم المال أو رأس المال!...

من أجل إقامة التمفصل العادل والدائم بين أولوية حقوق الروح/وبين الأولويات الإيديولوجية التي تفرضها الضرورات التاريخية(*). إن الحرب الأهلية الثانية التي تكتسح الجزائر منذ عام ١٩٩٢ تشهد بكل جلاء ومأساوية على الصحة الفلسفية للموقف الذي اتخذته آنذاك والذي احتُقِر عندئذ بصفته موقفاً حالماً من قبل النضّالين السالبين.

هكذا نجد أنفسنا أمام تعقيد مفهومي واجتماعي وتاريخي يؤكد على الضرورة الملحّة التالية: تقديم تحديد للظاهرة الدينية اليوم. وهذا التحديد ينبغي أن يكون فعالاً وافتراضياً ـ أي مفتوحاً ـ على الأقل. لقد خاطرت الباحثة دانييل هيرفيو ليجيه(**) مؤخراً وقدمت التعريف التالي:

«ضمن هذا المنظور فإن عملية التكوين الخيالي للسلالة المؤمنة وتجسّدها الاجتماعي داخل طائفة ما (أو جماعة من الطوائف) هي بالضبط ما يشكل «العامل الديني» بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. (هو أنا الذي يشدد تحت السطر).

«وبالتالي فإن «الدين»، تحديداً، هو كل جهاز إيديولوجي وعملي ورمزي تتم بواسطته عملية تشكيل الوعي الفردي في انتمائه إلى سلالة(***) مؤمنة معينة، ثم عملية صيانته وتطويره والسيطرة عليه»(1).

أعتقد أنه من الضروري أن نناقش الآن الأهمية الافتراضية لهذا التحديد

(*) العقل النقدي الحر لا مكان له في زمن الصراعات الكبرى. فإما أن تنضم لهذا المعسكر، وإما أن تنضم إلى ذاك. وليس من السهل التوفيق بين ضرورات النضال ضد الاستعمار، وبين المطالبة بحقوق العقل والتفكير النقدي. صحيح أن الأولوية هي للتحرر من الاستعمار الخارجي. ولكن من يستطيع أن ينكر ضرورات التحرير الداخلي: أي التحرير الديني والسياسي للمواطن؟ لأننا أهملنا هذه النقطة وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم.

(**) هي باحثة في علم الاجتماع الديني ودراسة التطورات التي طرأت على الدين في فرنسا المعاصرة، ثم العلاقة بين الدين والحداثة. أنظر كتابها: هل نحن سائرون نحو مسيحية جديدة؟ باريس، ١٩٨٦.

- Danielle Hervieu-Léger: *Vers un nouveau christianisme? Le Cerf, Paris, 1986.*

(***) المقصود بالسلالة المؤمنة الجماعة الدينية المتناسلة جيلاً بعد جيل. بهذا المعنى فالمسلمون سلالة مؤمنة، وكذلك اليهود والمسيحيون. بل وحتى داخل الدين الواحد توجد سلالات مؤمنة كالسلالة الكاثوليكية والبروتستانتية فيما يخص المسيحية، والسلالة السنية والشيعية فيما يخص الإسلام...

المعروض وكأنه خاتمة أو خلاصة لبحث طويل الأمد، هذا البحث الذي كرسته المؤلفة لموضوع المسيحية في مواجهة الحداثة. وهو موضوع طالما نوقش في السابق من قبل المفكرين. ولكنه وسِّع هنا لكي يشمل الاعتقاد (أو الإيمان) داخل الحداثة.

نحن نعلم أن الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية: أي أن نفهم لكي نؤمن، وأن نؤمن لكل نفهم(*). وفي داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح البشرية. إذا ما اعترفنا بكل ذلك فإنه من الضروري أن نقول بأن ما يميز مكانة الاعتقاد داخل المجال الديني/عن مكانته داخل المجال العلمي أو السياسي أو الاقتصادي ليس عملية تشكُّله الخيالية ولا كيفية تجسده الاجتماعية داخل طائفة أو جماعة ما. فالفعالية المُعقلِنة أو العقلانية للروح المعتبرة بصفتها الكلّ الذي لا يتجزأ لملكات الذكاء والعقل والخيال والمخيال والذاكرة، أقول إن هذه الفعالية ليست مستقلة أبداً بشكل كلي عن الخيال/المخيال وعن الذاكرة الفردية والجماعية. في الواقع أن مخيال العقلانية المُنتَجة والمُستثمَرة من قبل العقل المُعقلِن هو الذي انتصر في نهاية المطاف. وفرض، منذ أن حصلت تلك النقاشات العتيقة المتعلقة بالميتوس/واللوغوس (أي بالأسطورة/والعقل لدى اليونان)، إدانة المخيِّلة[1]. كما وفرض الهيمنة الابستمولوجية لعقل التنوير، وسيطرة العقلانية الخالصة (أو ما توهموه كذلك). إن التشكيل الخيالي للاعتقاد يهيمن على كل المنتجات الفكرية وذلك بدرجات متفاوتة طبقاً لأنماط ومستويات الثقافات التي يجري فيها الصراع الجدلي بين العقل/والخيال، أو العقلاني/والخيالي أو المخيالي(**). يضاف إلى ذلك أن مفهوم السلالة المؤمنة لا يكفي لتحديد

(*) الإيمان في ظل الحداثة أكثر حرية بكثير من الإيمان في ظل الأنظمة التقليدية. وأما الدائرة التأويلية فالمقصود بها أن الفهم ضروري من أجل التوصل إلى الإيمان، وأن الإيمان ضروري من أجل التوصل إلى الفهم، وبالتالي فهناك علاقة دائرية تصل بين الفهم والإيمان. ففهم بدون إيمان لا ضابط له، وإيمان بدون فهم يعني السقوط في الظلامية والتعصب.

(**) يقصد أركون بذلك أن العقل المحض شيء مستحيل. وذلك لأن هناك نسبة من الخيال في العقل ذاته. فالفصل المطلق بين العقل/والخيال شيء غير ممكن. ولكن العقل أثناء فترة صعوده توهم ذلك، فأراد القضاء على المخيال والخيال حتى توصلنا إلى العقل التكنولوجي الآلي، البارد والجاف...

خصوصية الظاهرة الدينية. فنحن نعلم أنه يوجد أيضاً في تاريخ العلوم والفلسفة سلالات مؤمنة(*) تؤيّد، عبر أجيال متتالية من الأتباع نظريات تُعتبر صحيحة بشكل مطلق. ولا تسقط هذه النظريات ولا تُهجَر إلا بعد عدة عقود وأحياناً عدة قرون من التكرار المدرساني (أو السكولاستيكي). إن مثال المواقع النظرية المتعلقة بالعلمنة بصفتها بديلاً عقلانياً لشطط المخيال الديني يوضح بكل جلاء الدور المهيمن للسلالة المؤمنة في الخطابات الأوروبية المعاصرة(**).

هل يكفي أن نقتصر على دراسة التجلّي السوسيولوجي للدين أو للعامل الديني من أجل استخراج الخصائص المميزة له عن غيره؟ إن هذا السؤال ينطبق على كل التقسيمات التي تقوم بها العلوم الاجتماعية من أجل تحديد مواد دراستها وليس فقط على العامل الديني. فتقطيع الموضوع المدروس إلى عدة أقسام وتجزيئه وفصل هذه الأقسام عن بعضها البعض يتناقض مع الفكرة المُجمَع عليها، والتي تقول بأن العلوم الإنسانية هي منتجات ثقافية للإنسان يقوم بها الإنسان من أجل الإنسان ويطبقها على الإنسان. هكذا نجد مثلاً أن عالم اللغة (أو الألسنيات) يكتشف خصائص مميزة للخطاب الديني. وكذلك يفعل عالم النفس أو المحلل النفساني من جهته إذ يواصل استكشافاته حول الدين. وهي استكشافات تتعرض لمناقشات اعتراضية شديدة بسبب طابعها الابتكاري وحساسيتها الكبيرة. وأما المؤرخ فقد ابتدأ بالكاد يوحّد حقيقة متواصلة ومتماسكة بعد أن كان قد ساهم في تمزيقها بواسطة التقطيعات التعسفية. وأما عالم الأنتربولوجيا فلم يتحرر بعد من نظرة عالم الأتنوغرافيا أو الأتنولوجيا(***). وماذا يمكن أن نقول عن عالم التأويل

(*) هذا يعني أنه حتى في مجال العلم توجد سلالات مؤمنة بالنظريات العلمية ومتشبّثة بها تشبُّث المتدينين بدينهم. وقد أثبت العالم الابستمولوجي الأميركي توماس كهن أن الكثير من الباحثين في الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا يظلون مخلصين للنظرية القديمة حتى بعد سقوطها علمياً، وذلك لأسباب سوسيولوجية ونفسانية. فقد تربّوا عليها منذ نعومة أظفارهم ولا يستطيعون الانفصال عنها بين عشية وضحاها.

(**) يقصد أركون بأن العلمانيين الأوروبيين يتعلقون أحياناً بشكل أعمى بالعلمنة، كما يتعلّق المتدينون المتعصبون بالدين. وهذا الانتقاد لا يعني الدعوة للتراجع عن العلمنة كما فهم بعض المثقفين العرب. وإنما يعني الدعوة إلى توسيع العلمنة. وهي دعوة يشاركه فيها الكثير من علماء أوروبا حالياً.

(***) يتحدث أركون هنا عن مناقشات منهجية وابستمولوجية جارية في ساحة العلوم الإنسانية. وللأسف فإنها غير معروفة في الساحة الثقافية العربية بسبب نقص الترجمة. أما فيما =

الحديث(*)؟ فهذا التأويل أصبح الآن محلّ أو مركز التساؤلات المستعادة دائماً والمغتنية من أجل أن يلتقط في نفس الحركة الفكرية الواحدة الدلالات المنسية، والمكبوتة، والمطموسة، والمحذوفة، والضمنية، والمبالغ في تقدير قيمتها، والمقدّسة، والمؤسطرة، والمحوَّرة، والمبقاة داخل منطقة اللامفكَّر فيه... إن الدين هو مجال يتحقق فيه تكثيف الواقع أو تجميعه وتوحيده في خلاصة كلية. أقول ذلك وأنا أعرف أن هناك دائماً وساطة بيننا وبين الواقع ولا توجد علاقة مباشرة. فنحن لا نتوصل إلى الواقع إلا عن طريق التحسُّس والإدراك والاستقبال وتوسط اللغة بيننا وبينه، هذه اللغة التي يستخدمها البشر من أجل البشر. إن «موسوعة الأديان»(**) الصادرة في باريس مؤخراً حاولت أن تلخص كلية الأشكال والمضامين التي تحدد الدين (أو العامل الدينيّ). وكثّفتها كلها في الفصول العشرة التالية:

١) ـ التراثات الدينية، ٢) ـ الإلهي، ٣) ـ الكون، ٤) ـ الكائن البشري، ٥) ـ الشر، النجاة، الأخلاق، ٦) ـ الموت وما وراءه (الآخرة)، ٧) ـ التصرفات الدينية: من شعائر، وأضاحٍ، وتقديس، ٨) ـ الدين، السياسة والمجتمع في أوروبا، ٩) ـ اللغات الدينيةُ (من أسطورة، ورمز، وعجيب مدهش، وفنون مقدسة، وحِكَم أو أمثال، ومجاز، وكناية)، ١٠) ـ تجريب الإلهي أو تجربة الإنسان مع الإلهي.

- يخص علم الألسنيات فقد كشف عن بعض سمات الخطاب الديني التي تميزه عن الخطاب الفلسفي أو العلمي أو المنطقي. وأهم السمات اللغوية للخطاب الديني استخدام المجاز بكثرة. وهنا يكمن التشابه بينه وبين الخطاب الشعري. لكن هناك ميزات أخرى له تميزه عن الخطاب الشعري أيضاً. وينتقد أركون بعدئذ نزعة التخصص الضيقة التي تفصل بين العلوم الإنسانية، على الرغم من أنها تحلّل حقيقة واحدة كلية هي: الإنسان.

(*) علم التأويل الحديث *(L'herméneutique moderne)*: هو علم يدرس أصلاً النصوص الدينية لكي يشرحها بشكل جديد ومن خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات وبقية العلوم الأخرى عليها. ولكنه قد ينهمك في تأويل النصوص الفلسفية أيضاً على طريقة هيدغر أو غادامير. ومنهم من ينهمك في تأويل النصوص الدينية والنصوص الفلسفية في آن معاً كبول ريكور. وهو يهتم بإبراز جميع دلالات (أو معاني) النص ما ظهر منها وما بطن، وبخاصة ما بطن.

(**) صدرت هذه الموسوعة في باريس عام ١٩٩٧ تحت العنوان التالي:

- *Encyclopédie des religions*. **Bayard Editions, Paris, 1997.**

وهي من تأليف العديد من الباحثين والاختصاصيين في مختلف الأديان.

سوف نستخدم هنا استراتيجية الحفر الأركيولوجي عن المعنى. وطبقاً لهذه الاستراتيجية فإنه يمكننا إعادة توزيع مضامين هذه الفصول العشرة داخل النظام المعرفي التالي الذي يوضح لنا بشكل أفضل مجريات تشكيل العقيدة الدينية وكيفية تعقيد الظاهرة الدينية.

١) ـ اللغات الدينية: إن الدينيّ ينبثق ويتطور وينتقل إلى الناس ويعاد تنشيطه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنتين معاً. ولذا فينبغي أن نبتديء باستكشاف التعبيرات (أو التجليات) اللغوية والسيميائية ـ الدلالية والإشارية ـ الحركية لهذه الذاكرة، لكي نتوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية(*).

ينبغي أن نسجل أولاً الملاحظات التالية: إن ما يميز هذه السلالات المؤمنة عن تلك السلالات التي وجدناها في مجالات الوجود الأخرى، كالمعرفة والممارسة العملية، هو استمرارية استراتيجية الدمج أو الرفض للظواهر الجديدة من قبل التراث الحي(**). يقال عن تراث ما بأنه حي إذا ما تمتع بثلاثة شروط. أولها هو وجود استمرارية في النظرة إلى الواقع ومعايير تأويله أو تفسيره. والثاني هو ثبات أو ديمومة معايير التعيين والفهم والفرز والمقولات. والثالث هو التكرار الوجودي للقيم الأساسية المكثّفة داخل التراث الحي. وهذا يفترض أيضاً ثبات التحديدات التي تتحكم بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر. وعندما جاءت الحداثة وقلبت رأساً على عقب هذه التحديات عن طريق إدخال أفكار من نوع: «إن اللغة هي نظام من العلامات»، أو «الخطاب الديني مشكّل كلياً من بنية مجازية أو أسطورية»، فإن جميع القواعد والمجريات وأطر إنتاج المعنى ونشره وخلع المشروعية عليه قد فقدت صحتها وصلاحيتها. وأصبحت ذاكرة الأمة المفسّرة(***)

(*) المقصود بالتراث الحي التراث الذي لا يزال منتعشاً حتى الآن كالتراث الإسلامي، والتراث المسيحي، إلخ... أما التراث غير الحي فنضرب عليه مثلاً الدين المصري القديم، أو الأديان الفينيقية. فهذه التراثات كانت حية يوماً ثم توقفت وماتت.

(**) التراث الحي قد يقبل بالمستجدات وقد يرفضها. وإذا ما رفضها فإنه يعتبرها بدعة ويدينها لاهوتياً. والتراث الحي كما يوضح أركون مسجون داخل نظام فكري محدد لا يمكن أن يخرج عليه. وهذا السجن هو ما يدعوه أركون في أماكن أخرى بالسياج الدوغمائي المغلق. فما قبل الاندماج داخل هذا السياج اعتبر صالحاً، جيداً، وما استعصى على الاندماج اعتبر هرطقة وكفراً...

(***)هذا يعني أن الحداثة كسرت السياج المغلق للتراث الديني وحرّرت العقول من رهبته =

متجاوَزَة من قبل هذه الاستراتيجيات المعرفية الجديدة.

٢) ـ الحقيقة الدينية المطلقة والنص الرسمي المغلق أو الناجز نهائياً.

لم تهتم الموسوعة المذكورة بهذا الموضوع ولم تتعرض له. نقول ذلك على الرغم من أنه يمثل محلاً ممتازاً من أجل الأشكلة الأنتربولوجية (ثم في نفس الحركة النقدية) من أجل المراجعة اللاهوتية ـ الفلسفية لسمتين أساسيتين تميزان الظاهرة الدينية عن غيرها. هاتان السمتان تتمثلان فيما يلي: وهي أن الحقيقة الدينية معاشة على هيئة التصديق الكامل بعقائد/ولاعقائد مسجلة في النص الرسمي المغلق ومنقولة عن طريقه ومكررة من خلاله(*). كنت قد تحدثت مطولاً عن هذا المفهوم، مفهوم النص الرسمي المغلق، وذلك انطلاقاً من مثال القرآن والحديث النبوي والإمامي وكتب الفقه المكرسة في الإسلام[٢]. كنت قد بيّنت الأهمية المزدوجة الأنتربولوجية والفلسفية لأنظمة الحقيقة ما قبل تشكيل النص الرسمي المغلق وما بعده. فبعد إغلاق هذا النص اعتبر أنه هو وحده الصحيح ورميت النصوص الأخرى أو الروايات الأخرى المعاصرة له في مهاوي الخطأ والضلال. بل واعتبرت محرّفة أو مزوّرة من قبل المشرفين الرسميين على الحقيقة الدينية المطلقة التي عُلّمت للمؤمنين(**). كان الباحث بيير جيزيل قد أصدر مؤخراً دراسة عن **الأناجيل المُختلَقَة والإنجيل الصحيح: علاقاتهما ومكانتهما المختلفة، تساؤل لاهوتي** (أنظر مجلة *Apocrypha*, 1996/7). إن هذه الدراسة تؤكد على صحة

- المزمنة وسيطرته على العقول. وهنا تكمن الشحنة التحريرية الهائلة للحداثة. وأما الأمة المفسِّرة فهي أمة المسلمين (أو المسيحيين) التي تعاقبت جيلاً بعد جيل، وكل جيل يفسّر النصوص المقدسة بحسب معطيات زمانه وحاجياته.

(*) بمعنى أن العقيدة الدينية تقبل ببعض المسلّمات كحقائق بدهية لا تناقش، وترفض بعض المسلّمات الأخرى بحجة أنها خاطئة كلياً. والتسليم (أو التصديق دون نقاش) هو سمة أساسية من سمات العقلية الدينية أياً تكن، إسلامية أم مسيحية. فبعث المسيح مثلاً من قبره، أو ولادته بدون تواصل جنسي بين رجل وامرأة يعتبر عقيدة مسيحية لا تناقش من قبل المسيحي التقليدي. وإنما يسلّم بها تسليماً. وقل الأمر نفسه عن معراج النبي محمد إلى السماء على ظهر البراق بالنسبة للمسلم التقليدي...

(**) هذا يعني أن النسخة التي اعتمدت رسمياً من المصحف كانت عبارة عن خلاصة الصراع الذي جرى حول جمعه بعد أن أحرق مصحف ابن مسعود وأُتلف غيره. وبالتالي فإن تدخل السلطة الرسمية هو الذي حسم الأمور في نهاية المطاف. ثم فرضوا على الناس بعدئذ القول بصحة (أو بأرثوذكسية) هذه النسخة فقط، وخطأ كل ما عداها. ثم أُغلق النقاش حول هذا الموضوع إغلاقاً قاطعاً فيما بعد، ومن فتحه خاطر بحياته.

تحليلاتي ودراساتي المتعلقة بالقرآن والتراث الإسلامي بشكل عام(*). وهي دراسات تهدف إلى بلورة أرضية لاهوتية جديدة وعامة تتجاوز الحالة الخاصة للإسلام والمسيحية. بل ويمكن أن يصل بنا الأمر إلى حد تجاوز أو محو الحدود الإيديولوجية التي تفصل بشكل اصطناعي بين النظام الديني/ والنظام الدنيوي للحقيقة. فالواقع أن دساتير الأنظمة السياسية المعاصرة تمارس دورها كالنصوص الرسمية المغلقة للأديان التوحيدية. فهي مليئة بالمبادىء أو المواد والأفكار التي لا تناقش ولا تمس(**). إن هذه الدساتير تتخذ صفة المعصومية كالدين. وتأويل مواد الدستور أو تطبيقها مُوكَل إلى لجنة مقلّصة من كبار الخبراء والقانونيين. بل ليس هذا فقط. وإنما نلاحظ أن النظريات العلمية المُعلّمة من قبل العقل السكولاستيكي المدرساني تجبر جيلاً أو عدة أجيال متتالية من الطلاب والباحثين على حصر إنتاجاتهم العلمية داخل الحدود الأرثوذكسية المحترمة أو المُتقيِّد بها بكل صرامة ودقة(***). وعندما يظهر باحث مبدع ويحاول انتهاك هذه الحدود السائدة والراسخة فإن المؤسسة تبتدىء بتجاهله أولاً ثم تسخر منه ثانياً ثم تدينه صراحة إذا اقتضى الأمر.

٣) ـ الدين، السياسة، المجتمع: بما أن هذه الموسوعة أُلّفت في فرنسا فإننا نستطيع أن نفهم سبب تركيز هذا الفصل بشكل خاص على الحالة الأوروبية دون غيرها. وكل ذلك من أجل إبراز الفرادة التاريخية والفلسفية للمسار الأوروبي منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. فهذا المسار يتميز بفرادته فيما يخص إعادة

(*) دراسة بيير جيزيل التي يشير إليها أركون هنا هي التالية:
- Pierre Gisel: *Apocryphes et Canon: leurs rapports et leur statut resfectif. Un questionnement théologique*. in: Apocrypha, 1996, 7.

(**) دستور الجمهورية الفرنسية له طابع مقدس تقريباً، مثله في ذلك مثل النصوص الدينية. وإذن فحتى في النظام العلماني يوجد تقديس. الفرق الوحيد هو أنه يمكن تعديل الدستور ولا يمكن تعديل النص الديني...

(***) يشير أركون هنا إلى قضية ابستمولوجية مهمة. فبرامج التعليم المدرسية تحوّل نظرياتها إلى حقيقة مطلقة عن طريق التكرار جيلاً بعد جيل. وتتحول هذه النظريات عندئذ بمرور الزمن إلى حقائق شبه مقدسة، أي لا تناقش ولا تمس. وعندما يظهر مفكر مبدع أو فيلسوف عبقري ويحتج عليها فإنهم يتهمونه بالجنون... ثم ينجح الإبداع ويبدو بطلان هذه النظريات وتدخل في ذمة التاريخ. كل مسيرة الحداثة الفكرية في أوروبا تبرهن على ذلك.

تحديد العلاقات بين ثلاث ذرى أساسية من ذرى الوجود البشري(*). وهي ذرى متنافسة على إنتاج المعنى وتسيير شؤونه في المجتمع. قصدت بها ذروة الدين، وذروة السياسة، وذروة المجتمع. قلت بأن إبراز هذه الفرادة ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق من أجل القيام بتحرٍّ عام عن الظاهرة الدينية ليس من أجل التأكيد على مكانتها المهيمنة فعلياً في ساحة السياسة بشكل خاص. وإنما على العكس من أجل إخضاعها لإعادة تقييم نقدية، على ضوء المسارات التاريخية الأخرى المُتجَاهَلة أو المهمَّشة حتى الآن من قبل النزعة المركزية الأوروبية للفعالية المعرفية والفلسفية. وكل شيء يتوقف على نتيجة التحري التاريخي والأنتربولوجي فيما إذا كان سيؤكد على الصحة الفلسفية والمؤسساتية للمسار الأوروبي أم سينفيها. بعد أن نعرف هذه النتيجة يمكننا أن نتقدم بثقة أكبر نحو تجاوزات حاسمة لأزمة الاعتقاد (أو إمكانية الاعتقاد) التي تكتسح الآن المجال السياسي كما المجال الديني(**)... فما دام الإسلام والبوذية والهندوسية والثقافات الإفريقية يرفعون شعار «الأصالة» عالياً، فسوف تظل تحصل صدامات بين الثقافات، ولكن لن يحصل تجاوز فلسفي لمسألة الأسس المشتركة للشرط البشري، هذه الأسس التي تتجسد وتأخذ كامل أبعادها في الذرى الثلاث للدين والسياسة والمجتمع[٣]. فمنذ أن انخرطوا في حروب التحرير الوطني ضد الاستعمار راحوا يرفعون شعار أصالة مسارهم التاريخي وفرادته التي لا تختزل إلى أي شيء آخر لكي يخلعوا «المشروعية» على رفضهم للنموذج الحضاري الغربي(***). ولا أعتقد بأن العلوم الاجتماعية المتخصصة

(*) يعترف أركون هنا بفرادة المسار الأوروبي فيما يخص تحرير السياسة من أسر اللاهوت المسيحي. فقد انتزع العقل الفلسفي أو العلمي استقلاليته الذاتية من قبضة هذا العقل اللاهوتي الذي كان مسيطراً على البشرية الأوروبية منذ خمسة عشر قرناً على الأقل. وهذا ما لم يحصل في البيئات الأخرى حتى الآن وليس فقط في البيئة العربية ـ الإسلامية. من هنا فرادة المسار الأوروبي.

(**) هناك أزمة ثقة أو أزمة إيمان واعتقاد في المجتمعات الأوروبية المعاصرة. فكل شيء أصبح مباحاً، ولا شيء ملزم تقريباً. بإمكانك أن تعتقد كل شيء، أو اللاشيء. وهذا ما يدعى بالعدمية. والعدمية تكتسح الآن المجال السياسي كما المجال الديني. وبالتالي فلا بد من تأسيس القيم من جديد: قيم عليا توجه العمل والممارسة والسلوك.

(***) يشير أركون هنا بشكل ضمني إلى أطروحة المفكر الأميركي صموئيل هانتنغتون عن صدمة الحضارات. ويرى أن هذا الصدام سوف يظل حاصلاً ما لم يتخلّ الغرب عن نزعته المركزية المهيمنة، وما لم تتخلّ الثقافات الأخرى عن وهم «الأصالة» المطلقة. وبالتالي فالحل يكمن في تطبيق النقد التاريخي والأنتربولوجي على مختلف الثقافات البشرية =

بدراسة الأديان يمكنها أن تستوعب إشكالية التجاوز الفلسفي هذه ما دامت تحصر نفسها بالمنهجية الوصفية والتاريخوية للأديان (بالجمع). وما دامت تتجاهل في ذات الوقت الامتياز الذي توليه للمسيحية حيث يقوم اللاهوتيون والفلاسفة بنقد العامل الديني، وحيث لا تزال الأديان الأخرى محرومة من هذا النقد(*).

٤) ـ **التجربة البشرية للإلهي**: ونقصد بذلك الديناميكيات القديمة والجديدة التي تؤدي إلى تشكيل وإعادة تشكيل الدينيّ والسياسي. لقد بيّن السيد ميسلان بشكل جيد أن اللغة الفرنسية تستخدم مصطلح التجربة لكي تدل على مفهومين كانت اللغة الألمانية قد ميّزت بينهما. ففي الألمانية يوجد مصطلح «ايرفاهرونغ» (Erfahrung) وهو يعني التجربة المستمدة من ممارسة عملية ما. ويوجد مصطلح آخر هو «ايرليبنيس» (Erlebnis) وهو يعني كل حدث أو واقعة معاشة ومحسوس بها من قبل الذات البشرية. وهذا ما ينطبق بالضبط على حالة التقديس أو المقدس التي تكوّن أو تؤسس عقائد الذات الدينية (أو الإنسان المتديّن). سوف أضيف قائلاً بأن اللغة العربية تميز أيضاً بين تجارب (بالجمع) وتجربة (بالمفرد) كمقابل للمصطلح الألماني الثاني المذكور آنفاً (أي Erlebnis). وتستخدم مصطلح الاختبار كمقابل للمصلح الألماني الأول (أي Erfahrung. وإذا ما أردنا دراسة الظاهرة الدينية انطلاقاً من مصطلح التجربة البشرية للإلهي (أو الاختبار البشري للإلهي) فإن ذلك يعني أننا نتموضع على الأرضية المحسوسة لعلم النفس، والألسنيات، وعلم الاجتماع، وعلم الأنتربولوجيا. وهكذا يمكننا أن نبين أن الضمنيّ المعاش من قبل الذات في ما تدعوه الألمانية بالـ (Erlebnis) هو دائماً أكثر اتساعاً أو انتشاراً، وأكثر حميمية من أن يتوصل إلى الصريح المعروف. وهذا ما يفسر لنا لماذا أن الذات المؤمنة تظل غير راضية، بل وتحس أنها مرفوضة وغير مفهومة حتى الجرح، عندما

- لمعرفة القواسم المشتركة فيما بينها والتوصل إلى معايير كونية لتقييم الثقافات والحضارات.

(*) حتى الآن لا تزال المسيحية الأوروبية بشقّيها الكاثوليكي والبروتستانتي هي التي تعرضت بشكل أكثر للنقد الفلسفي واللاهوتي وحققت تقدماً كبيراً في مجال الانفتاح على الحداثة. ثم أجرت تعديلات جذرية على لاهوتها القديم القروسطي. وذلك على عكس الأديان الأخرى كالإسلام، واليهودية، بل وحتى المسيحية الشرقية أو الأرثوذكسية. وبالتالي فلا بد من تطبيق النقد التاريخي على هذه الأديان مثلما طبقت على المسيحية الأوروبية، وذلك من أجل تحريرها لاهوتياً من الداخل...

ترى أن أعزّ ما لديها يُعامَل بخشونة وفظاظة من قبل مصطلحات المنهجية التجريبية وتقنياتها في المحاجة والبرهان(*). إن هذا الطلاق الأساسي(**) يقع في قلب التعسف الابستمولوجي الذي يفصل ليس فقط التجربة الدينية ـ عن المعرفة التجريبية، وإنما يفصل أيضاً المعرفة الأسطورية ـ الشعرية على الطريقة الأفلاطونية/ عن التفكير العقلاني المركزي المُتحكَّم به من قبل الإمبريالية الطويلة التي مارستها الفلسفة الأرسطوطاليسية منذ القرون الوسطى. ثم دُعِّمت فيما بعد ورُسِّخت من قبل الموقع المهيمن لعقل التنوير الذي تناوب عليه الآن العقل العلمي التكنولوجي التلفزي(٤). إن كل تاريخ الفكر في النطاق التاريخي لحوض البحر الأبيض المتوسط ينبغي أن تُعَاد كتابته على ضوء المراجعات الابستمولوجية التي تحصل الآن بفضل مكتسبات علم الألسنيات الحديثة وطريقة دراستها للخطاب، وكذلك بفضل مكتسبات علم الأنتربولوجيا(***) بصفتها نقداً للثقافات.

٥) ـ الأمل بصفته قوة لتحريك الكائن البشري وتحقُّقه على هذه الأرض وازدهاره: إن هذا العنوان يشتمل على موضوعات الشر، والخلاص أو النجاة، والأخلاق، والموت، والآخرة. وقد عولجت جميعها في هذه الموسوعة داخل الإطار الوصفي المحض المخصَّص عادة لدراسة الأديان. نقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم الأمل يكثِّف في آن معاً كلية الرؤى المُلحقَة بالأديان تحت اسم الأمل

(*) يصعب على المؤمنين التقليديين أن يقبلوا بتطبيق المناهج الحديثة ومصطلحاتها على أديانهم وعقائدهم لأنها تعتبر بمثابة التدنيس أو الاحتقار لهذه العقائد. فالدراسة العلمية للدين تعتبر تعريةً، أو تجريحاً، أو انتهاكاً للمقدسات. لذلك رفض المسيحيون في أوروبا هذه المنهجية طيلة مائتي سنة، حتى اضطروا للقبول بها مؤخراً بعد أن لم يعد للرفض من معنى.

(**) يقصد أركون بالطلاق الأساسي هنا تهميش الغرب للعاطفة والخيال لحساب تنمية العقل والعقلانية فقط. وأكبر دليل على ذلك انحسار الدين والشعر عن وجه المجتمعات الأوروبية التكنوقراطية، العقلانية، الباردة حتى درجة الصقيع. ولكن ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان وإنما برطوبة العاطفة أيضاً وعبق الأوهام... فالإنسان مشكَّل من قلب وعقل وليس من عقل فقط...

(***) كلمة الأنتربولوجيا تعني حرفياً: علم الإنسان (في اليونانية كلمة **Anthropo** تعني الإنسان، وكلمة ***logie*** تعني العلم أو النظرية. ليصبح معنى الكلمة المركَّبة: علم الإنسان). ويدعو أركون هنا لتطبيق المنهج النقدي المقارن لعلم الأنتربولوجيا المعاصر على جميع الثقافات البشرية لمعرفة أوجه الاختلاف والتشابه فيما بينها.

الأخروي، والبرامج الجديدة التي تقدمها الإيديولوجيات العلمانية للمخيالات المعاصرة داخل إطار الأديان المدنية. إننا إذ نجمع كل هذه الأشياء تحت اسم الأمل بصفته قوة لاستنهاض الكائن البشري ولتحققه التاريخي، فإني أريد أن أقوم بالزحزحات والتجاوزات التي تفرضها حالياً إعادة النظر في الدين والسياسة، كما وتفرضها الاستراتيجيات المعرفية والمواقع الابستمولوجية التي تتطلبها عولمة فلسفة جديدة للممارسة التاريخية(*). ولا يكفي أن نثرثر إلى ما لا نهاية عن أزمة الدين والسياسة والبحث عن المعنى الذي يُعتقَد بأنه يوجّه العمل الصحيح، ثم نوهم الناس بأن التشخيص الجيد يكفي كبديل عن العلاج الناجع. فهذا ما تفعله يومياً العلوم الاجتماعية المتركزة على دراسة الأديان والسياسات. وإنما ينبغي أن ندشن **سياسة الأمل لكل الشعوب المدروسة من خلال الحالة التاريخية والاجتماعية والأنثربولوجية الحقيقية لثقافاتها المختلفة، وليس من خلال النماذج التجريدية والمزعومة كونية للحضارة الغربية(**). وهي نماذج مشكّلة من قبل النخب الأكاديمية التي هي ذاتها سجينة «الحلول» التي تفرضها على مجتمعاتها الغربية** بالذات. إن الفكر المعاصر الذي يزعم أنه علمي يحتقر مفهوم الأمل باعتبار أنه متأثر أكثر مما ينبغي بالعقائد الدينية أو بالصبغة الدينية. وهو إذ يحتقره يكشف عن طابعه التعسفي الذي ينعت كل ما هو «متأثر» بالدين (أو ما يعرّفه كذلك) بأنه باطل، عتيق، تقليدي، عفى عليه الزمن. إنه ينعته بأنه استلابي غير قابل للانسجام مع «الحداثة»(***). والواقع أن الحداثة بحسب مفهومه تشكل قطباً

(*) نحن الآن دخلنا في عصر العولمة: أي في عصر أصبحت فيه الكرة الأرضية مترابطة ومتشابكة إلى درجة أنها تشكل أمة واحدة: هي أمة الجنس البشري على اختلاف أعراقه وثقافاته وقيمه الروحية العليا وأديانه. وبالتالي فينبغي أن نعمل من أجل بلورة فلسفة جديدة تنطبق على الجميع وتتجاوز كل ما سبق، لأن ما سبق كان مصنوعاً من أجل أوروبا وحدها، أو الإسلام وحده، أو البوذية، إلخ... ونحن الآن بحاجة إلى فلسفة عالمية.

(**) بمعنى أنه عندما ندرس مجتمعاً ما فينبغي أن ندرسه من خلال معطياته الخاصة وليس من خلال معطيات المجتمعات الأوروبية أو معاييرها ومقاييسها المعتبرة كونية. وقد اعتبرت كونية بسبب نجاح المجتمعات الأوروبية وتفوقها على جميع المجتمعات البشرية.

(***) لا ريب في أن هذا المفهوم للحداثة هو قمعي. فهو لا يفرق بين التديُّن الرحب المنزّه عن أعراض الدنيا ومصالحها/ وبين التديّن الظلامي أو القمعي القروسطي. إنه يرفض الدين جملة وتفصيلاً. وهذا ما يؤدي إلى إثارة ردود فعل هائجة لدى الأصوليين المتزمتين. فالتطرف يدعم التطرف.

إيديولوجياً قمعياً يؤدي إلى إثارة ردود فعل عنيفة من قبل «الأصولية»، أو «التزمت»، أو «التعصب الأعمى». وهي ردود فعل تقوم بها حركات الجهاد المتطابقة مع «انتقام الله» بحسب تعبير جيل كيبيل في أحد عناوين كتبه المترجمة إلى عشرين لغة بعد ستة أشهر فقط من صدوره!

إذ أقول هذا الكلام فإني واثق من أن هناك قراءً سوف يتهمونني، كما اتهمني مستمعو محاضراتي، بأني أناضل من أجل إعادة الاعتبار إلى الأمل الأخروي الذي تقول به الأديان التقليدية، وذلك كرد فعل على فشل الحداثة في توليد أمل قادر على صنع تاريخ جديد مزوّد بالمعنى بالنسبة للوجود البشري. إن هذه الاعتراضات تبين إلى أي مدى أصبحت ثقافة اللاإيمان(*) أو اللااعتقاد (أو الإلحاد) تجعل من المستحيل التفكير فيه أن نفكر فيما يلي: أي في الإمكانية الفكرية والتاريخية لتجاوز التضاد الإيديولوجي بين الأمل الحالم للأديان/ وبين المخيال العلمي للتقدم. وهو تضاد أقامه ورسخه العقل المهيمن في الغرب.

هكذا نجد أنه كلما عمّقنا تحليل الخصائص المميِّزة للظاهرة الدينية، كلما وجدنا أنفسنا مضطرين لمحو الحدود الإيديولوجية التي رسخها العقل الحديث من أجل أن يمارس هيمنته، بشكل أقوى، على مجريات إنتاج المعنى وإدارة شؤونه وانتشاره أو سريانه. كما ويمارس هيمنته على كل محلات إنتاج هذا المعنى. هكذا نجد أن العقل الدنيويّ الحديث استطاع أن يعكس الأمور لصالحه. أقصد استطاع أن يعكس المراتبية الهرمية المرسّخة من قبل الأنظمة اللاهوتية السياسية التقليدية بين رهانات السيادة الفكرية والروحية العليا/ وبين رهانات السلطة السياسية(**). وأقصد بذلك التمييز الذي أقامه توما الإكويني بين السيادة الإلهية/ والسلطة السياسية، أو الذي أقامه فقهاء المسلمين بين الحكم (الإلهي)/ وبين السلطان (البشري). ثم جاءت الزحزحات والانحناءات التي قدمتها الفلسفة السياسية

(*) ثقافة اللاإيمان هي ثقافة الحداثة المُعَلْمَنَة والسائدة في كل مجتمعات الغرب. وهي ثقافة مُفْرَغة من الاعتقاد الديني بشكل عام. إنها ثقافة الاستهلاك بكل ما للكلمة من معنى: أي استهلاك مادي وجنسي ومتع حسّية أساساً. وكل ما يتجاوز ذلك لا معنى له. فلا يوجد شيء خارج هذا العالم بملذاته ومتعه...

(**) المقصود أن عقل الحداثة حذف السيادة الروحية أو الدينية العليا وحلّ محلها بعد أن انتصرت العلمانية على الدين المسيحي في أوروبا.

الحديثة على يد ج. بودان(*)، وهوبز، ولوك، وجان جاك روسو. فهؤلاء هم الذين شكلوا النموذج الأعلى للنظام الجمهوري المعاصر بكل مبادئه التحريرية، وانحرافاته الإيديولوجية، وانسداداته الابستمولوجية. ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن التسويات القانونية التي فرضتها الجمهوريات العلمانية من أجل إقامة السلام الاجتماعي أو ترسيخه قد كلّفت غالياً في نهاية المطاف. لقد كانت مكلفة كثيراً من الناحية الاجتماعية أثناء تشكّلها كنظام سياسي جديد يحل محل النظام القديم. فقد أُريقت دماء غزيرة وحصل عنف كثير قبل أن تتحقق وتترسخ. وكلفت كثيراً من الناحية الفكرية والثقافية بسبب الحدود الإيديولوجية الصلبة التي رسمتها في النفوس. أقصد بذلك الحدود القاطعة التي تفصل بين الدين/والدنيا، أو بين العامل الزمني/والعامل الروحي(**). فقد استخدمت نظام التعليم العام حتى درجة الاحتكار لتحقيق هذا الغرض. لقد استخدمته من أجل تغليب فضائل الفلسفة العلمانية على نظام الدوغمائية الكهنوتية فيما يخص مسألة الحقيقة. فالحرب الشهيرة التي جرت بين شطري فرنسا، العلماني والكاثوليكي، أخذت تنتقل الآن إلى مناطق أخرى من العالم، وتكلف ثمناً غالياً من العنف والدم والمآسي. لقد انتقلت إلى أراض ملغومة أكثر من الناحية الإيديولوجية: كإيران، والجزائر، وتركيا، والباكستان، والهند، إلخ... وهذه الحرب توضح بجلاء مأساة أو ملهاة تخبُّطات عقل محكوم بالترقيع سواء مع أسلحته التقديسية المتعالية، أم مع العدة الأكثر تعقيداً للمنهجية التجريبية غير الخالية من الفعالية التقنية (ينبغي أن نعترف بذلك)(***).

(*) جان بودان (Jean Bodin): هو اقتصادي وفيلسوف فرنسي ولد وعاش في القرن السادس عشر (١٥٣٠ـ ١٥٩٦). برهن على أهمية أو ضرورة معرفة التاريخ من أجل فهم القانون والسياسة.

(**) هذه نقطة أساسية عند أركون ولا يحيد عنها. ففي رأيه أن النظام العلماني الأوروبي (وبخاصة الفرنسي) قد قضى على الدين دون أن يجلب البديل. هذا لا يعني أنه لا يعترف بإيجابيات العلمنة، ولكنه ينتقد سلبياتها. فالإنسان مشكّل من جسد/وروح، وليس من جسد فقط. وبالتالي فلا ينبغي إهمال الجانب الروحي لديه أو تهميشه. وينبغي على العلمنة (أو على الحداثة) أن تستدرك هذا النقص.

(***) يقصد أركون أن الحروب الأهلية أو الدينية التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو حتى السادس عشر والسابع عشر قد انتقلت الآن إلى العالم العربي أو الإسلامي. فالتيار التحديثي/والتيار الأصولي منخرطان الآن في معركة هائجة مع بعضهما =

أصبحت أتحدث الآن أكثر فأكثر عن عقل جديد يتجاوز كل العقول التي سبقت. وهو ما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق، وما يدعوه الآخرون بعقل ما بعد الحداثة. ولكن إذ أقول ذلك فلا أنسى أن هذا العقل الجديد مهدّد أيضاً ككل تلك العقول التي سبقته. فهناك إكراهات عديدة تحرف المسارات المعرفية الأكثر صلابة وصحة عن خطها السليم. إنها تحرفها عادة باتجاه التصلُّب الإيديولوجي، بل وحتى الهلوسيّ(*). ولكن كل ما نأمله هو أننا تلقّنا الدرس جيداً بعد فشلين متتاليين على مدار خمسة وعشرين قرناً من الفعالية المعرفية والممارسة التاريخية. وأقصد بذلك فشل العقل الفلسفي الذي علّمتنا إياه اليونان الكلاسيكية، وفشل الحقيقة الدينية المثلى التي علّمنا إياها الأنبياء وحكماء آسيا(**). كل ما نأمله إذن هو أن يتحلّ العقل الاستطلاعي الجديد بتواضع القديسين والحكماء، وأريحية كبار الشهود على الحياة الروحية، والقلق الفلسفي للمفكرين الكبار الذين تعاقبوا على مرّ العصور. هذا كل ما نأمله للعقل الجديد الذي هو الآن في طور التشكل والانبثاق. هكذا ينبغي أن يتحلّ الباحث ـ المفكر في زمننا الحالي بهذه الفضائل الأساسية التي أصبحت مطلوبة الآن: أي بفضيلة التواضع، والأريحية، والقلق الفلسفي أو الفكري. ولكن من تحصيل الحاصل القول بأن هذه الفضائل لن تُستمَد كلياً من التراثات الدينية أو القومية التي تمجّد بدون حق «الخصوصيات» التبجيلية المُشكّلة من أجل التغنّي بمآثر الذات أو الدفاع عن الهوية

- البعض في الجزائر، وإيران، ومصر، وتركيا، وغيرها... والعقل الأصولي التقديسي يخوض المعركة ضد العقل التجريبي الفعّال من الناحية التكنولوجية ولكن الفارغ روحياً...

(*) بمعنى أن كل دين أو كل عقيدة أو كل فكر مهما بلغ من مثالية وعظمة معرض للانحراف بسبب تضارب أهواء البشر وتصارعهم المستمر على السلطة والمال والأرزاق. وهكذا تولّد الأفكار الأكثر مثالية والمبادىء الأكثر نبلاً إيديولوجيات حربية، متعصبة، رعناء. هذا يعني أن كل شيء معرض للفساد في هذا العالم المليء بالشرور. فالبشر ليسوا ملائكة للأسف...

(**) خلال الألفين والخمسمائة سنة الماضية سيطرت على البشرية صيغتان للفكر: صيغة العقل الفلسفي اليوناني الذي استمر في أوروبا حتى ولّد عقل التنوير، وصيغة العقل الديني التوحيدي وكذلك الفلسفة البوذية الكونفوشيوسية والهندوسية. وقد فشل العقل والدين على التوالي في حل المشاكل جذرياً على الرغم من كل ما قدمه العقل والدين أيضاً. فهذا الفشل نسبي، ولا يمكن أن نستهين بالعقل اليوناني والدين التوحيدي أو غيره...

الدينية أو القومية ضد الآخرين(*). وإذا ما فعلنا ذلك سقطنا في العملية المألوفة لتحريف الواقع واستسلمنا للمواعظ المعروفة التي تتحدث عن القيم الخالدة. لا. ينبغي على العقل الاستطلاعي الجديد أن يتحاشى كل ذلك. والواقع أن قيمة العقل الاستطلاعي سوف تُحاكَم سلباً أو إيجاباً من خلال الاستخدام الذي سيقوم به لعمليات الانتهاك، والزحزحة، والتجاوز، هذه العمليات المُطبّقة على كل التراثات الثقافية التي يُدعَى للاشتغال عليها(**). كما أنه مدعوّ لممارسة نفس العمليات على منتجاته المعرفية والثقافية الخاصة. هذا يعني أن قسماً كبيراً من المصطلحات والمواقع الفكرية التي استخدمناها آنفاً لن يعود لها إلا قيمة الشهود والمعالم على مشهد فكري وروحي معدّل باستمرار من قبل الروح من أجل الروح. أقول ذلك وأنا أقلّد حرفياً عبارة جميلة ذات بعد أنطولوجي للحكيم المسلم عبد القادر الجرجاني الذي يقول: نازعت الحق بالحق للحق.

(*) كل تراث ديني يعتبر نفسه بمثابة التراث الصحيح والوحيد، وما عداه خطأ وضلال. هذا ما يعتقده اليهودي تجاه المسلمين والمسيحيين، وهذا ما يعتقده كلٌ من المسلم والمسيحي. فموتانا هم وحدهم في الجنة وموتى الآخرين في النار! . . . هذا الجانب الإيديولوجي أو اللاهوتي القروسطي هو غير المقبول في الأذهان، وهو الجانب الأكثر سلبية.

(**) هذه هي آخر منهجية ابتكرها أركون. إنها تتلخص في ثلاث كلمات: انتهاك، زحزحة، تجاوز. فكل التراثات الدينية تحتوي على انغلاقات داخلية ترفض الآخرين. وهذه الانغلاقات هي التي ينبغي أن تُنْتَهك، وتُفكّك، وتُتَجاوز. ولكن حتى تراث الحداثة الأوروبية يحتوي على انغلاقات داخلية أو عرقية مركزية وبالتالي فيتبغي أن يُفكّك أيضاً. وهكذا ننتقل إلى عقلانية أوسع من كل العقلانيات السابقة: عقلانية ما بعد الحداثة أو بحسب مصطلح أركون: عقلانية العقل الاستطلاعي الجديد.

هوامش البحث

(١) أنظر البحث التالي: «الإيمان في ظل الحداثة: بعض جوانب من الظاهرة الدينية في أوروبا». بحث منشور في موسوعة الأديان، الجزء الثاني، ص ٢٠٥٠ ـ ٢٠٧٧، منشورات بايار، باريس، ١٩٩٧.

- Croire en modernité: «Aspects du fait religieux contemporain en Europe», in *Encyclopédie des religions*, II, p. 2050-2077. Bayard Editions, Paris, 1997.

تستحق هذه الموسوعة عرضاً نقدياً مطولاً ومفصلاً. وينبغي على هذا العرض أن يكشف عن المواقع (أو المواقف الابستمولوجية التي تتحكم بمجمل العمل. كما ويكشف عن المواقف الابستمولوجية لكل واحد من المؤلفين. ومعلوم أنهم كتبوا ما لا يقل عن (٢٢٨) مادة. ألاحظ هنا، من أجل تدعيم أفكاري، أن المسيحية والظاهرة الدينية في أوروبا قد حظيتا بالبحوث الأكثر عمقاً وكثافة والأكثر نقدية أيضاً: أي بمعنى إحراز تقدم نظري فيما يخص معرفة الظاهرة الدينية. وأما في الجزء الثاني المكرس كلياً لإشكالية الظاهرة الدينية، فنلاحظ أن الأمثلة المستعارة من الإسلام تظل محدودة جداً ومعالجة عموماً ضمن إطار علم التأريخ السردي والوصفي: أي العلم الذي يتجاهل أو يهمل الإشكاليات التي تطرحها مسألة نقد العقل الديني عبر المثال الإسلامي.

(٢) أنظر دراستي المتضمَّنة في هذا الكتاب: «القرآن والممارسات النقدية المعاصرة». بحث منشور في موسوعة القرآن، بريل، ليدين، ١٩٩٨.

- M. Arkoun: «Le Coran et les pratiques critiques contemporaines», in *Ecnyclopédie du Coran, Brill, Leiden, 1998.*

(٣) أنظر تحليلاتي القديمة، ولكن التي لا تزال صالحة، حول هذا الموضوع بالذات، أقصد الموضوع المعالج انطلاقاً من المثال الإسلامي: «الدين والمجتمع من خلال المثال الإسلامي»، بحث منشور في كتابي نقد العقل الإسلامي، باريس، ١٩٨٤. وانظر أيضاً تحليلاتي عن «الدين، والدنيا، والدولة»، وهو بحث منشور في كتاب الإسلام، الدين والسياسة، باريس، ١٩٨٦.

- M. Arkoun: «Religion et Société d'aprés l'exemple de l'islam», in *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984.

- M. Arkoun: «Dîn, Dunya, Dawla» dans *l'Islam, religion et politique*, Paris, 1986.

(٤) أنظر دراستي التالية: «العقلانية المنطقية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي». بحث منشور في كتابي: مقالات في الفكر الإسلامي، باريس، ١٩٨٤.

- M. Arkoun: «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», in *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1984.

الفصل الخامس
العلوم الاجتماعية أمام تحديات الظاهرة الإسلامية

تأملات تمهيدية

إن الاختصاصيين العديدين الذين يكتبون حول مختلف جوانب الإسلام هم خريجون في واحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية. ولكن كبار العلماء المؤسسين لهذه العلوم غير راضين عن كيفية تطبيق مناهجهم ومصطلحاتهم وإشكالياتهم على مجال آخر(*) غير مجالهم الخاص: أقصد مجال الدراسات الأوروبية أو الغربية بشكل عام. وللأسف فلا تحصل مناقشات معمّقة بين الطرفين: أقصد بين الطرف المؤسِّس للعلوم الاجتماعية بشكل عام، وبين الطرف المختص بالدراسات الإسلامية (أي المستشرقين). والواقع أن المستشرقين يكتفون بالمعاينة والتفحُّص السريري إذا جاز التعبير لموضوع دراستهم، أكثر مما يساهمون في الجهد التنظيري انطلاقاً من أمثلة وحالات تاريخية مختلفة عن تلك التي تغذّي بشكل عام ممارسة العلوم الاجتماعية بصفتها منتجات للمجتمعات الغربية وأدوات لها(**).

(*) يقصد أركون بذلك أن الإسلام يطرح تحدِّيات على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. بمعنى أن تطبيقها عليه ليس بالأمر اليسير لأنها تشكلت أصلاً لكي تُطبَّق على التراث الأوروبي والمجتمعات الأوروبية، وليس على التراث الإسلامي. وبالتالي فإن نقلها إلى أرضية أخرى أو تراث آخر أمر صعب ويشكل تحدياً علمياً بكل ما للكلمة من معنى. صحيح أن تطبيقها عليه سوف يؤدي إلى تعديل فهمنا له، ولكن قد يضطرنا أيضاً إلى إجراء بعض التعديل على مصطلحاتها ومناهجها لكي تنطبق عليه بشكل أفضل.

(**) أركون يتحدث هنا من داخل المناقشات الجارية في الأوساط العلمية الفرنسية أو الأوروبية بشكل عام. وهو يفرق بين نوعين من الباحثين: الباحثين الكبار المؤسسين للعلوم الإنسانية في الغرب وغير المختصين بالإسلام أو تراثه. والباحثين المستشرقين المختصين بالدراسات الإسلامية. ويأسف لأن زملاءه المستشرقين لا يفتحون مناقشات ابستمولوجية مع المؤسسين الكبار: ككلود ليفي ستروس، أو بيير بورديو، أو جورج بالانديه، أو جان بيير فيرنان، أو كاستو رياديس، أو آلان تورين، أو ميشيل فوكو، أو جاك دريدا، أو =

الكل يعلم حجم الزعزعات السياسية والتعديلات الجغرافية ـ الاستراتيجية التي أثارتها «الثورة الإسلامية» في إيران(*). ونعلم أيضاً أن هذه الثورة كانت تمثل حدثاً غير متوقع على الإطلاق. وقد أساء المسؤولون السياسيون الغربيون عموماً كيفية فهم هذا الحدث وكيفية التعامل معه أو القيام برد فعل تجاهه. كما أن الخبراء العلميين اختلفوا في طريقة تقييمه. ويلزمنا فريق من الباحثين المتعددي الاختصاصات لكي نغربل كل البحوث العلمية والكتابات الغزيرة التي أثارتها الثورة الإيرانية في كل اللغات الأوروبية والعلوم منذ عام ١٩٧٠. لقد احتلت العلوم السياسية الساحة أكثر من غيرها، من أجل شرح هذا الحدث لأنها طُولبت بذلك من قبل رجال السياسة ووسائل الإعلام في الغرب. ولاحظنا تراجع أسهم علم الإسلاميات أو ما يدعى بالاستشراق سابقاً. فالاستشراق الأكاديمي الذي احتل الساحة منذ القرن التاسع عشر لم يتراجع فقط في مجال البحث والتعليم، وإنما حطّوا من قيمته وراحوا يعتبرونه ماضوياً، تقليدياً، مغرقاً في النزعة الثقافوية والوصفية والنصّانية والتاريخوية والفيلولوجية(**). لا ريب في أن التاريخ العام الذي جسّده مستشرقون كبار قد واصل فرض ضرورته العلمية في الوقت الذي راح يجذب عدداً أقل من المرشحين للتخصص فيه. أقصد عدداً أقل من

= هابرماس، أو بول ريكور، إلخ... ويعيب أركون بشكل عام على المستشرقين تخلفهم المنهجي وضيق أفقهم الابستمولوجي. ويدعو إلى إحداث ثورة في مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية.

(*) كانت الثورة الإيرانية من الضخامة بحيث إنها فاجأت كل المراقبين. وبما أنها اندلعت باسم إيديولوجيا دينية فإنها بلبلت العلوم الاجتماعية التي كانت تنتظر اندلاع ثورة ماركسية أو طبقية، ولم تكن تتوقع أنه يمكن أن تنشب ثورة باسم الدين. ولذلك فلم تعد تعرف كيف تتصرف تجاه هذا الحدث أو كيف تفسره... وحتى فيلسوف طليعي مثل ميشيل فوكو تحمس لهذه الثورة في البداية، قبل أن يندم ويتراجع في النهاية.

(**) كان الباحثون في العلوم السياسية من أمثال جيل كيبيل وبرينو ايتيين وأوليفييه روا وغيرهم قد حلّوا محل الاستشراق من أجل تفسير «الثورة الإسلامية» الإيرانية، وسبب اندلاع الحركات الأصولية الأخرى في شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي. وهكذا تراجع الاستشراق الكلاسيكي أو الأكاديمي لصالح خرّيجي معهد العلوم السياسية. فالاستشراق المغرق في دراسة النصوص الإسلامية القديمة وترجمتها والتعليق عليها كان مقطوعاً عن الحاضر ولا يستطيع بالتالي أن يفسر للمسؤولين السياسيين الغربيين سبب ازدهار الحركات الأصولية. فالأكاديمي المتبحّر في العلم مشغول ببحوثه التاريخية وتجميع المعلومات وتراكمها ولا يهمه ما يحصل في الحاضر. إنه يعيش في برج عاجيّ.

ذلك الذي يجذبه منافسه الصاعد بقوة: أي علم السياسة الحديث. ففي هذا العلم الجذّاب يستطيع الباحثون الشباب أن يتوصلوا إلى مراتب جامعية عالية بسرعة أكبر وذلك بفضل «تلميع» وسائل الإعلام لهم(*). وأما علم الألسنيات فقد اكتسح مواقع مهمة ولكنها محصورة بالتحريات التاريخية والنحوية والفونولوجية (الصوتية) والتشكُلية الصرفية. إن تطبيقاتها على نقد الخطاب لا تزال قليلة. ولكننا نعلم مدى الفعالية والخصوبة التي قدمتها في قراءة النصوص التاريخية والدينية، هذا دون أن نتحدث عن النصوص الأدبية بالطبع(**). وأما الدراسات الأنتربولوجية والسوسيولوجية فهي تعاني من صعوبات التوصل إلى الأرضية العملية: أقصد أرضية المجتمعات المدروسة وذلك لأن الأنظمة السياسية القائمة تعارض ذلك. ولكن فهرسة المراجع الخاصة بهذا الشأن، والتي نشرت مؤخراً، تبرهن على أن المنشورات الأنتربولوجية والسوسيولوجية كانت غزيرة(١). وهي تتجاور مع العلوم الأخرى إلى جانب بعضها البعض. أقول ذلك ونحن نعلم أن المجتمعات المدروسة بحاجة ماسّة إلى تداخل هذه العلوم كلها وإلى التفاعل فيما بينها والتحاور من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع لا صور جزئية متقطعة ومتجاورة إلى جانب بعضها البعض. ينبغي أن نخرج من نزعة التخصص الضيقة، هذه النزعة التي تعزل باحثي العلوم المختلفة عن بعضهم البعض، فلا يعودون قادرين بعدئذ على تقديم تفسير صحيح وشمولي لحركة المجتمع(***). إن

(*) كل المستشرقين الشباب يظهرون على التلفزيون في المناسبات الضرورية لشرح بعض الأحداث الجارية التي تحصل في العالم العربي أو الإسلامي وتخص ظاهرة الأصولية. ومن أهم من يظهرون جيل كيبيل. فهو يتمتع بمقدرة عالية على الشرح والتأويل، ويتبع منهجية تربوية ذكية لتحقيق ذلك.

(**) من الواضح أن أركون يستعرض هنا العلوم الاجتماعية الواحد بعد الآخر ومدى إضاءتها للموضوع المدروس عندما تطبّق عليه. فعلم التاريخ له إضاءة، وكذلك علم الاجتماع، وعلم النفس، وهنا علم الألسنيات. فقد أثبت هذا الأخير فعاليته في تحليل النصوص الأدبية أولاً، ثم النصوص الدينية والتاريخية وغيرها ثانياً. للمزيد من الاطلاع على العلاقة بين علم التاريخ وعلم الألسنيات أنظر:

- Régine Robin: *Histoire et Linguistique*, A. Colin, Paris, 1973.

(***) يحارب أركون نزعة التخصص الضيقة لأنها تؤدي إلى تفتيت الموضوع المدروس وإعطاء صورة جزئية عنه بدلاً من الصورة الكلية المتكاملة. ولو تضافرت العلوم الاجتماعية فيما بينها لاستطاعت أن تقدم لنا رؤية شمولية عن المجتمع. ولكن عالم الاجتماع يشتغل لوحده، وعالم الألسنيات لوحده، وعالم الأنتربولوجيا لوحده، إلخ... ولا أحد يتواصل =

المنهجية المتعددة الاختصاصات والعلوم هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله: أي البشر. إن الطريقة النقدية الجذرية (أو الراديكالية) لتطبيقها هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية(*).

باختصار، نلاحظ نوعاً من التباعد بين هذه العلوم أو نقصاً في التفاعل فيما بينها. وأقصد بذلك بين علم التاريخ وعلم السياسة، أو بين علم التاريخ كأسلوب كتابي وعلم الألسنيات (أي تطبيق كل مؤرخ لقواعد تحليل الخطاب على كتابته الخاصة بالذات). وهناك أيضاً علم الاجتماع والأتنولوجيا والأنتربولوجيا. ونلاحظ أن دارسي الخطاب الأصولي من الباحثين الأوروبيين لا يولون هذه العلوم الاهتمام الذي تستحقه أو لا يستشيرونها بشكل كاف. والشيء الذي يدهشني أيضاً عندما أقرأ الكتب الصادرة في الغرب حول الأصولية الإسلامية هو فقرها النظري أو الابستمولوجي المريع. فهي تتحدث بشكل ممل ومكرور عن نفس الشيء: أي عن الإسلام الأقنومي(**) المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين. إنها تتحدث عن الإسلام بالحرف الكبير (Islam) لا بالحرف الصغير (islam) لكي تقول بأنه عامل فوق طبيعي أو خارق للطبيعة يؤثر على كل شيء ولا يتأثر بأي شيء. إنها تتحدث عنه وكأنه المرجعية القصوى والأخيرة لكل فكر ولكل سلوك يحصل في المجتمعات

= مع أحد من أجل التعرف على نتائجه وكشوفاته وضمّها إلى كشوفاته الخاصة.

(*) لا يمكن أن نفهم ما يحصل في المجتمعات العربية والإسلامية إذا لم نفهم بنيتها أو تركيبتها العميقة من جميع النواحي: أي من الناحية التاريخية، والدينية، والاجتماعية، والنفسية، والديمغرافية، والجغرافية، إلخ... ولكي نكشف كل هذه الجوانب ينبغي أن نطبق العلوم الاجتماعية عليها بكل قوة وعمق. ولكن مجتمعاتنا لا تزال حتى الآن لم تُستكشف ولم تُدرَس كما يجب. فهناك موانع إيديولوجية ولاهوتية تقليدية وسياسية تحول بين الباحثين وبين دراستها.

(**) الباحث الغربي يعتقد أن الإسلام مسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات الإسلامية أو العربية. وهكذا يحمّل عاملاً واحداً (هو الدين) مسؤولية كل شيء، هذا في حين أن هناك عوامل أخرى مؤثرة عديدة كالعامل الاجتماعي، والعامل السياسي، والعامل الاقتصادي. وقديماً كان الماركسيون يفسّرون كل شيء عن طريق الاقتصاد، واليوم يفسر المستشرقون الجدد كل شيء عن طريق الإسلام! في الواقع أن ما يحسم حركة المجتمع هو مجموعة عوامل وليس عاملاً واحداً.

الإسلامية(*). إنها تتحدث عنه كما لو أنه مسؤول عن كل الأحداث التي تحصل في هذه الفضاءات الاجتماعية التي يهملون عموماً تحديدها بدقة. لقد أصبح هذا الإسلام، على يد المستشرقين الجدد الباحثين في العلوم السياسية، وكأنه مادة مُفَبْرَكة، أو كلمة وعائية كالكيس تحتوي على كل شيء... لقد أصبح على يدهم وكأنه الفاعل الكوني المطلق والمؤسّس لكل شيء، كما كان الله هو الفاعل المطلق في الخطاب القرآني والفكر اللاهوتي وتقوى المؤمنين(**). ولكنه أصبح هذه المرة الفاعل الإيديولوجي الأعظم الحامل للتصورات الجماعية المختلطة والمفصولة عن هذا الفاعل الديني (أي الله) المشكّل من قبل الخطاب القرآني، والذي يُفتَرض أنه يحيل إليه. هكذا ينبغي أن نفهم الأمور ونقارنها مع بعضها البعض. ولكن هذه الطريقة في الفهم لم ألقها ولم أجدها في مختلف الكتب التي صدرت مؤخراً في فرنسا أو عموم الغرب عن «الإسلام». أقول ذلك على الرغم من أنها (أي هذه الطريقة) غنية بالإيحاءات والشروحات ضمن منظور نظري وعملي في آن معاً. ولكن لا أحد يتحدث عنها. كل ما لقيته هو تلك المواجهة التي يقيمونها أبداً بين «الإسلام» و «الغرب». وهما شيئان (أو مفهومان) مُفَبْرَكان من قبل التصور المتبادل المليء بالأحكام المسبقة السلبية السائدة منذ مئات السنين(***). ولا أحد من الباحثين يقوم بتفكيكهما أو تعريتهما:

(*) في الواقع أن المسلمين التقليديين يشاركون المستشرقين هذه النظرة عن الإسلام. فهم يعتقدون أيضاً أن الإسلام يؤثر على كل شيء ولا يتأثر بشيء. إنه قادر على حل كل المشاكل دفعة واحدة، أو بضربة عصا سحرية. لهذا السبب ينادون بتطبيق الشريعة باعتبار أنها الدواء الناجع أو الوصفة السحرية المنقذة. ولكنهم لا يدركون أن الشريعة قد بلورت تاريخياً لحل مشاكل القرون الهجرية الأولى، لا مشاكل أواخر القرن العشرين...

(**) يهيمن الله هيمنة مطلقة على كل شي في القرآن. ويكفي أن نقرأ أي سورة منه لكي نتأكد من ذلك. ويشبّه أركون هنا الإسلام بالله من حيث الفعالية والقدرة على كل شيء. ولكن الإسلام تحول على يد الجماعات الأصولية إلى فاعل إيديولوجي أعظم: أي إلى محرّك للجماهير الغفيرة. فيكفي أن يستخدم القادة السياسيون اسمه أو شعاراته أو معجمه اللاهوتي القديم لكي تهبّ الجماهير عن بكرة أبيها. ولكن الجوع هو الذي يحركها أيضاً، وانسداد الآفاق وفشل السياسات التحديثية، إلخ... كل ذلك ساهم في نجاح الحركات الأصولية.

(***) في الواقع أنه من الخطأ إقامة المواجهة بين الإسلام/ والغرب. فالإسلام دين، في حين أن الغرب فضاء جغرافي وحضاري مُعَلْمن. كان ينبغي أن يقيموا المواجهة بين الإسلام/ والمسيحية. ولكن المسيحية لم تعد ديناً يتحكم في كل شيء كما هو حاصل (أو لا يزال =

أقصد تعرية التصورات والمعارف الخاطئة السائدة في كلتا الجهتين والموروثة عن العصور الوسطى. هناك معركة حامية دائرة بين الضفة الجنوبية ـ الشرقية/ والشمالية ـ الغربية من المتوسط. وهي تتواصل بكل زخم وعنف منذ الخمسينات، ليس فقط من أجل الرهانات السياسية والاقتصادية المحلية والعابرة، وإنما تدور أيضاً وبشكل خاص حول نموذجين مختلفين ومتضادين من توليد التاريخ: أي تاريخ البشر في المجتمع(*). هذا هو الرهان الأكبر للمعركة الحاسمة الدائرة بين كلتا الجهتين. وبالتالي فإن مفاهيم من نوع إسلام، غرب، حداثة، علمنة (أو دنيوة)، أصولية، مجتمع مدني، إلخ... تُستخدَم من قبل المتصارعين وكأنها علامات على الهوية الذاتية(**). ولم تحوّلها العلوم الاجتماعية حتى الآن إلى مفاهيم عملياتية شغّالة تُستخدَم في ممارستها التحليلية والتأويلية.

عندما يحاول الباحث أن يحقّق خرقاً نظرياً من أجل موضعة الخطابات الأصولية داخل النظام المعرفي الذي تنبثق فيه، أو الساحة الاجتماعية التي تمارس فعلها فيها، أو الإكراهات السياسية والاقتصادية التي تحاول أن تتجاوزها، فإنه يحتمي وراء الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع (كاميل دوركهايم وماكس فيبر). ولكنه يلاحظ أن تأثيرهم ضعيف جداً على الدراسات الإسلامية. وعندئذ يتنازل لكي يذكر أسماء بيير بورديو، وكليفورد غيرتز، وكلود ليفي ستروس... وهو يذكرهم لكي يقدم الولاء لأسماء كبيرة تحميه كمرجعيات أكثر مما يحاول ذلك

= حاصلاً) في الجهة الإسلامية. لقد أصبحت المسيحية في الغرب ديناً روحانياً وأخلاقياً فقط، ولم تعد لها أي سيطرة على عقول الناس، ولم يعد لها أي طابع قسري أو قمعي بعد انتصار الحداثة.

(*) المقصود بذلك أن نظام الحداثة يولّد التاريخ بطريقة مختلفة عن طريقة النظام الديني. والواقع أن الدين كان يولّد التاريخ في أوروبا قبل انتصار الحداثة ولفترة قرون عديدة. فكل شيء في المجتمعات الأوروبية كان يتم عن طريق الدين، وكانت المسيحية تتحكّم بكل حياة الإنسان وتصرفاته تماماً كما يفعل الإسلام عندنا الآن.

(**) يقصد أركون أن كل طرف يفتخر بقيمه ضد الطرف الآخر. فالغرب يفتخر بالعلمانية أو الحداثة باعتبارها تشكل هويته أو قيمته الأساسية، والمسلمون يفتخرون بالإسلام والأصولية باعتبار أنهما يشكلان هويتهم وقدس أقداسهم. ولكن هذه المفاهيم بحاجة إلى غربلة. يضاف إلى ذلك أننا لا يمكن أن نفهم الصراع على حقيقته إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار التفاوت التاريخي الهائل الذي يفصل بين عالم الإسلام/ وعالم الغرب أو أوروبا.

لأجل مناقشة الأشياء في العمق، أو لتطبيق آخر المواقع المعرفية النقدية على المثال الإسلامي(*). ومن المعلوم أن آخر المكتشفات المعرفية والنظرية لا تكون عادة مضمونة تماماً. فهي بحاجة إلى بعض الوقت لكي تجرّب نفسها(**). إن الباحثين الذين لم يصلوا بعد إلى قمة الهرم الجامعي، والذين بقيت أمامهم درجات في السلم لم يصعدوها بعد، ينتظرون عادة موت الأستاذ «المعبود» في حياته لكي يتجرأوا على نقد مواقعه الفكرية التي كانوا قد استشهدوا بها على طول الخط حتى ذلك الوقت، بصفتها المرجعية العلمية العليا التي لا تُدْحَض!... هذا ما يحصل في البيئات الجامعية والأكاديمية أحياناً. بقي علينا أن نتحدث الآن عن المناقشات الداخلية على الاستشراق: أي على تلك الفئة المحصورة عددياً والمعزولة نسبياً والمختصة بالدراسات العربية والإسلامية(***)، أو «بالإسلام» كما يقولون (إسلام حرف كبير Islam وليس إسلام حرف صغير islam). كان أنور عبد الملك قد نشر عام ١٩٦٣ مقالة سريعة وضعيفة القيمة في نهاية المطاف عن الاستشراق (نشرت في مجلة ديوجين *Diogène*). ولكن على الرغم من ذلك فإنها شهدت

(*) لا يذكر أركون أسماء الذين ينتقدهم هنا. فهل يشير إلى جيل كيبيل أو برينو ايتيين أم غيرهما؟ مهما يكن من أمر فإنه يعيب على المستشرقين الجدد أنهم لا يستخدمون منهجيات كبار علماء الاجتماع الذين اختصوا بدراسة الظاهرة الدينية كدوركهايم وفيبر وبورديو بالشكل العميق الذي كان يرتجى منهم. وإنما يذكرون أسماءهم من أجل إعطاء هيبة لبحوثهم. ولكن الشيء المهم هو تحليل التراث الإسلامي بقوة وعمق تماماً كما حلّل فيبر أو دوركهايم التراث المسيحي أو اليهودي وعلاقته بالمجتمع. هذا هو الشيء المهم في نهاية المطاف.

(**) بمعنى أن المناهج الجديدة جداً تحتاج إلى بعض الوقت لكي نعرف مدى فعاليتها أم عدم فعاليتها، مدى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها. وهذا أمر طبيعي. فالمنهج ينبغي أن يُجرَّب عدة مرات، وعلى مواضيع مختلفة قبل أن نعرف فيما إذا كان ناجحاً أم لا. ولذلك يشتبه الأكاديميون الشيوخ عادة بالمناهج الجديدة ويقولون إنها صرعة لا تلبث أن تزول... والواقع أنهم يعبّرون بذلك عن نزعة المحافظة لديهم ونفورهم من كل جديد.

(***) نتوهم عندنا أحياناً أن المستشرقين يشكلون كل أساتذة الجامعات أو أهم أساتذة الجامعات في الغرب. ولكننا عندما نصل إلى أوروبا وجامعاتها نجد أن مكانتهم هامشية بالقياس إلى الأساتذة المختصين بالفكر الأوروبي والمجتمعات الأوروبية. إنهم معزولون في أقسام الدراسات الاستشراقية. ولا نجد بينهم أي واحد في حجم بيير بورديو، أو ليفي ستروس، أو بول ريكور، أو جاك دريدا، أو ميشيل فوكو. حتى جاك بيرك أو لويس ماسينيون لم يكن لهما هذا التأثير.

ضجة إعلامية كبيرة ودائمة كتلك التي حظيت بها مؤخراً مقالة صموئيل هنتنغتون عن صدام الحضارات(*). وكل الباحثين يحيلون بشكل امتثالي أو حتى طقسي - شعائري إلى هاتين المقالتين. وهم لا يزالون يستشهدون بالأولى منذ أربعة وثلاثين عاماً! إن مجرد الإحالة هذه تدل على مدى فراغ المناقشات التي دارت حول «الشرق» و «العرب» و «الإسلام». وكلها مفاهيم مُفَبْرَكة من قبل الغرب. والغريب أن هذه المناقشات العقيمة قد وصلت في نهاية المطاف إلى ساحة اهتمام علماء الأتنولوجيا والأنتربولوجيا والاجتماع من غير المختصين بالدراسات الإسلامية (أي علماء الغرب غير المستشرقين)(**). والمؤسف هو أن معظم هؤلاء العلماء لم يكلّفوا أنفسهم عناء البحث عن جذور المشكلة. أقصد بأنهم لم يقوموا بحفر أركيولوجي عميق عن أعماق الخصومات المتراكمة منذ قرون طويلة، ليس فقط بين العالم الإسلامي/والعالم المسيحي العائشين في الفضاء المتوسطي، وإنما أيضاً وبشكل أعمق بين موقفين للعقل البشري أمام مهمتين أساسيتين، تأسيسيتين، كونيتين، لا يمكن تجاوزهما. هاتان المهمتان هما التاليتان: البحث عن الشروط (أو الظروف) التي يتم فيها إنتاج المعنى وما يشكل المعنى بالنسبة للوجود البشري(***). ثم بناء وتسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد والتي يطوّر وجوده داخلها.

(*) في الواقع أن مقالة أنور عبد الملك سطحية بل وعادية أكثر من اللزوم. ولكن الخصومة الإيديولوجية المحتدمة أثناء صدورها بين الناصرية من جهة/والغرب من جهة أخرى خلعت عليها أهمية تتجاوز حجمها. فالجانب الإيديولوجي فيها يتغلّب كثيراً على الجانب المعرفي أو الفكري. وقل الأمر نفسه عن مقالة صموئيل هنتنغتون بخصوص «صدام الحضارات».

(**) لا أعرف بمن يفكر أركون عندما يقول هذا الكلام... مهما يكن من أمر فإن عالم الاجتماع أو الفيلسوف الفرنسي عندما يتحدث عن الإسلام وشؤونه فإنه قد يقول كلاماً عادياً لأنه غير مطلع عليه. وأحياناً يعيب عليهم أركون اطلاعهم السريع هذا وعدم تجشّمهم عناء الاطلاع على نظرياته هو عن الاستشراق والعلاقة مع التراث الإسلامي والثقافة العربية والشرق، إلخ...

(***) هذا يعني أن المعنى ليس موجوداً بشكل مسبق أو جاهز، وإنما هو نتيجة لعدة عوامل تؤدي إلى تشكيله وانبثاقه. والدليل على ذلك أن المعنى ينحلّ بعد فترة تطول أو تقصر وبعد أن تتغير الظروف لكي يحل محله معنى آخر جديد، وهكذا دواليك...

لقد خلعت صبغة فلسفية على هاتين المهمتين وذلك لأن التفكير الفلسفي غائب بشكل موجع عن كل بحوث العلوم الاجتماعية المتركزة على ما تدعوه بـ «الإسلام» والتي تزعم أنها تعالجه. ولا يمكننا أن نستعين هنا بمؤرخي الفلسفة المدعوة عربية أو إسلامية أو إيرانية. فهم لا يستطيعون أن يساعدونا على الإطلاق. لماذا؟ لأنهم يتبعون منهجية تاريخ الأفكار التقليدي، المثالي والخطّي. ويجهلون تماماً التساؤلات التي تطرحها فلسفة العلوم التاريخية. كما ويجهلون الفرق بين تاريخ الأفكار وتاريخ أنظمة الفكر(*). ثم يجهلون بشكل أخص الإكراهات المرتبطة بجدلية الممكن التفكير فيه/والمستحيل التفكير فيه، أو المفكَّر فيه/واللامفكَّر فيه في كل فترة وفي كل سياق من سياقات تطور تراث فكري ما. إني إذ أقول هذا الكلام لا أهدف إطلاقاً إلى القول بضرورة اللجوء إلى الفلسفة القروسطية التي كانت سائدة في السياق الإسلامي من أجل إضاءة الأوضاع التاريخية المعاصرة أو تفسيرها بشكل أفضل(**). وهي أوضاع تهتم بدراستها العلوم الاجتماعية. ولكني أعتقد أنه من الضروري، بل والمحتوم، أن نأخذ علماً بالحقيقة التالية: ألا وهي اختفاء الفكر الفلسفي من إطار الفكر الإسلامي منذ موت ابن رشد عام (١١٩٨) وحتى يومنا هذا. (إذ أقول هذا الكلام فإني لا أريد التحدث عن الفلسفة «الإشراقية» كما كان يدافع عنها هنري كوربان وتلامذته. فهذه مسألة أخرى)(***). هذا من

(*) هنا يوجه أركون نقداً مهماً للاستشراق الكلاسيكي ومنهجيته التي أصبحت متجاوزة من قبل العلم والنظريات الفكرية الحديثة. فهنري كوربان مثلاً أو غيره من مؤرخي الفلسفة الإسلامية لم يكونوا يدرسون هذه الفلسفة من خلال علاقتها بالمجتمع، وإنما من خلال المنظور التجريدي الذي يعتبر الأفكار كيانات خاصة تعيش في الفراغ... إنهم يدرسون الأفكار وكأنها مستقلة عن الواقع ومخاضاته، أو كأن لها حياتها الخاصة التي لا علاقة لها بأي شيء آخر. وهذا هو منظور تاريخ الأفكار التقليدي والمثالي الخطّي الذي انتهى الآن.

(**) من الواضح أن الفلسفة الإسلامية القروسطية عاجزة عن تفسير الأوضاع المعاصرة السائدة في المجتمعات العربية أو الإسلامية. وحدها العلوم الإنسانية (أو الاجتماعية) الحديثة قادرة على ذلك. ولكن كل ما يريد أن يقوله أركون هو أن الفكر الفلسفي قد اختفى عملياً من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر. بمعنى آخر فإننا نعيش منذ ثمانية قرون بدون فلسفة عربية. ولم نعد الصلة مع الفكر الفلسفي إلا في عصر النهضة وأوائل هذا القرن.

(***) الفلسفة الإشراقية استمرت في أرض الإسلام بعد موت ابن رشد وفي الناحية الإيرانية خصوصاً. ولكن الفلسفة الإشراقية تعتمد على التصوف والاستبطان الداخلي والحدس ولا =

جهة، وأما من جهة أخرى فإني أريد أن ألفت الانتباه إلى حقيقة أن العلوم الاجتماعية تتجاهل (إن لم تكن تعادي صراحة) كل أَشْكَلة فلسفية(*) للأزمات العديدة التي تزعم أنها تدرسها فيما يخص الإسلام والمجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية. وضعت خطاً تحت هذه العبارة الأخيرة لأنها من صنعي فقط وتدل على الطريقة الجديدة التي أنتهجها في التفكير منذ ثلاثين سنة. وبحسب علمي فإن أياً من علماء الاجتماع أو السياسة أو التاريخ المختصين بما يدعونه جميعهم بالإسلام (بالحرف الكبير) لم يأخذها على عاتقه، ولم يستخدمها أو لم يَتَبَنَّها. ولكني على الرغم من ذلك لا أزال مصراً عليها. فهي تدشّن مقاربة منهجية وموقفاً ابستمولوجياً جديداً. وهما ضروريان من أجل أن نزحزح ونتجاوز[٢]، في نفس الحركة النقدية، كل الأطر التحليلية وكل الأجهزة المفهومية وكل التواطؤات الإيديولوجية الموروثة في آن معاً عن الممارسات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، ثم عن الإشكاليات الاختزالية للحداثة(**). أقصد الحداثة الحريصة على توسيع نطاق سلطتها وهيمنتها وتجذير عملها الحذفي والتهميشي والتصفوي والاحتقاري لكل ما يقاومها، أكثر مما هي حريصة على متابعة مشروع تحرير الشرط البشري. ونعلم أن هذا المشروع الذي أرهص به عصر التنوير كان هو أساس الحداثة. وكان يهدف إلى طرح بديل، ذي مصداقية هذه المرة، لكل الآمال الوهمية والاستلابية المغذّاة طيلة قرون عديدة من قبل الأساطير العتيقة والحكايات المنسوجة للأديان «الكبرى»(***).

= علاقة لها بالفكر العقلاني المنطقي الذي تهتم به الفلسفة عادة.

(*) يقصد أركون أن العلوم الاجتماعية المطبَّقة على دراسة التراث الإسلامي أو المجتمعات الإسلامية المعاصرة تظل وصفية، سردية، خارجية أكثر من اللزوم. إنها لا تطرح أسئلة فلسفية عميقة على الموضوع المدروس ولا تفكّك التراث من الداخل. وبالتالي فلا تروي الغليل...

(**) يقصد أركون أن مشروعه يهدف إلى تفكيك الانغلاقات المزمنة للتراث الإسلامي، ونقد انحرافات الحداثة أو تطرفها أيضاً. وهنا يختلف مشروعه عن مشروع معظم المستشرقين من قدامى وجدد. فهو حريص على أن يذهب إلى أقصى مدى ممكن في التحليل والتفكيك والنقد، لأنه يريد للأمور أن تتحلحل وأن تتغير في المجتمعات العربية والإسلامية.

(***) نجح مشروع التنوير ضد اللاهوت المسيحي في أوروبا لأنه كان يعد بمستقبل أفضل، لأنه كان منفتحاً على الأمل، واستطاع أن يقنع الناس بهذا الأمل، فتبعوه. وبالفعل فقد حقق حضارة علمية وتكنولوجية هائلة تبهر الأبصار. كما وساهم في تحرير الإنسان من =

نلاحظ أن علم الاجتماع والنفس والتاريخ والألسنيات (والأنتربولوجيا إلى درجة معينة لم تحدّد بعد)، أقول نلاحظ أن كل هذه العلوم تدمج التساؤلات الفلسفية في دائرة اهتماماتها عندما تدرس مجتمعات الغرب وثقافاته. وهكذا تساهم بأدواتها واستكشافاتها المعرفية المختلفة في ذلك الجهد الطويل والصبور الذي تقوم به الذات على ذاتها. وهو العمل الذي تواصله مجتمعات ديناميكية ذات قدرة هائلة على الدمج والهضم كالمجتمعات الغربية. نضرب على ذلك مثلاً ذلك المؤتمر العلمي الذي عقد مؤخراً حول آلان تورين، والذي تركّز على موضوع هام جداً ومركزي بالنسبة للبحث الفلسفي. قصدت به موضوع: التفكير في الذات أو فهم الذات(*). يقدم هذا الكتاب مثلاً جيداً على الفكر الذي يتبع استراتيجية تعددية من أجل إعادة التفكير بالمشاكل المطموسة، أو المهملة، أو المتكررة، أو الجديدة. ولكننا نلاحظ أنه فيما يخص المجتمعات الأخرى، وبخاصة إذا كانت تعيش حالة صراعية مفتوحة ومتكررة مع الغرب، فإن نفس هؤلاء الباحثين في العلوم الاجتماعية يضيّقون من عملهم النقدي، أو يضعون له حدوداً لا ينبغي أن يتعداها. لماذا؟ لأنهم يريدون مراعاة النخب الرسمية القادرة على الرد والانتقام(**). كما ويريدون احترام الحق في الهوية (على الرغم من أنه عرضة للنقاش من قبل علماء الاجتماع والأنتربولوجيا). كما ويريدون تحاشي المشاكل

= الخرافات والأوهام وظلاميات القرون الوسطى. ولكنه كأي مشروع كبير تعرض فيما بعد لبعض الانحرافات والاستخدامات الإيديولوجية والاستغلال. وهذا الانحراف الذي لحق بالحداثة هو الذي ينبغي نقده وتصحيحه.

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هو التالي:

- **Alain Touraine: *Penser le Sujet*, Fayard, 1995.**

وهو كتاب جماعي يتحدث عن فكر آلان تورين من مختلف جوانبه. ما يأسف له أركون هو أن الباحثين الأوروبيين عندما يدرسون تراثهم أو مجتمعاتهم ينخرطون في العمق ويطرحون كل الأسئلة الفلسفية الممكنة. من هنا عظمة الفكر الأوروبي وحيويته وتفوقه على فكر جميع الشعوب. ولكن عندما يدرسون تراثاً آخر كالتراث العربي ـ الإسلامي فإنهم لا ينخرطون بما فيه الكفاية...

(**) يقصد أركون بذلك أن الباحثين الفرنسيين والغربيين بشكل عام يراعون حساسية النخب الحاكمة في البلدان العربية والإسلامية فلا يذهبون بعيداً في التحليل والنقد. وهكذا يتحاشون طرح المواضيع الحساسة الداخلية على هذه البلدان وبخاصة المواضيع التي تتعلق بالهوية، أو يطرحونها بطريقة مماثلة وامتثالية. هناك أمثلة كثيرة على تواطؤ بعض المستشرقين مع الأنظمة السائدة أو القوى المهيمنة في العالمين العربي والإسلامي.

المحرّمة (أو التابو) التي تخص النزعات القومية أو العقائد الدينية. وهكذا يتخلّون عن تلك النزعة الراديكالية النقدية التي طالما ألحّ عليها وطالب بها أساطين العلوم الاجتماعية(*). صحيح أنهم يدينون العنف البشع للأصولية، والتعصب الأعمى للتزمت الديني. وهم يستخدمون في إدانتهم هذه نبرة السخط الأخلاقي أو الاحتجاج السياسي. ولكنهم يستمرون في تغذية ما أدعوه بالجهل المؤسّس أو الرسمي للظاهرة الدينية. إنهم يغذّون هذا الجهل أو يعمّمونه حتى في معظم مراكز التعليم والبحث العلمي. وعندما يقبل علماء الأتنولوجيا والأنتربولوجيا والاجتماع بالانفتاح على المناقشات الخاصة بالاستشراق، فإنهم يفعلون ذلك من أجل ضمّ حالة «الإسلام» إلى المشكلة العامة الخاصة بالآخر، أكثر مما يفعلونه من أجل فرض مراجعة شاملة لعلاقات التداخل أو التنابذ المتبادل بين الحداثة والظاهرة الدينية. إنهم يعالجون الإسلام «كآخر» ضمن المنظور الذي عالجوا به هذه المسألة بالنسبة للمجتمعات والثقافات البدائية(**).

أريد أن أستعيد هنا مشكلة سابقة من أجل تعميقها أكثر فأكثر. وهي مشكلة كنت قد تعرضت لها لأول مرة عام ١٩٧٨ في كتابي الذي نشرته بالاشتراك مع لويس غارديه بعنوان: الإسلام، بالأمس وغداً. كنت قد ميّزت عندها بين حداثة العصر الكلاسيكي (أي المستمرة من عام ١٤٩٢ وحتى عام ١٩٤٥)، وبين حداثة العصر الاستطلاعي المقبل أو ما بعد الحداثة(أي من عام ١٩٤٥ وما بعدها)(***).

(*) ولهذا السبب فإن الكثير من المحافظين والإيديولوجيين في العالم العربي يثنون على بعض المستشرقين ويقولون بأنهم أفضل من أبناء العرب أنفسهم لأنهم يحترموننا ويحترمون تراثنا ولا يهاجمونه!... إنهم أفضل بكثير من محمد أركون الذي ينقد التراث نقداً لاذعاً ويفكّكه تفكيكاً شديداً...

(**) هنا يبدو التفوق الأوروبي الممزوج بالاستعلاء واضحاً جلياً. فهو لا يضع ثقافات الآخرين أو تراثاتهم على نفس المستوى الذي يضع عليه تراثه وثقافته. كل ما عداه فهو آخر: أي شيء غريب أو فولكلوري. وتعود نزعة الاستعلاء هذه (أو العرقية المركزية الأوروبية) إلى التفوق الهائل الذي حقّقه الغرب على جميع الشعوب بدءاً من القرن السادس عشر. ومن ينتصر وينجح يشعر بالاستعلاء على الآخرين...

(***)لا يحب أركون أن يستخدم مصطلح ما بعد الحداثة. ولذلك يقول العصر الاستطلاعي الجديد، أو العقل الاستطلاعي المستقبلي، بدلاً من عصر ما بعد الحداثة أو عقل ما بعد الحداثة. ولكن هذا المصطلح الأخير شاع ونجح ولا أعرف كيف يمكن مقاومته. مهما يكن من أمر، فإن المقصود بذلك أن هناك عقلاً جديداً (أو عصراً جديداً) هو الآن في طور الانبثاق والظهور في الغرب.

أريد أن أذكّر هنا بكل إلحاح بأن الحداثة التي أتحدث عنها كانت قد شهدت في الماضي تجليات بدائية، شاردة، عابرة، ولكن ذات معنى ودلالة على الرغم من ذلك. وعندما أقول في الماضي فإني أقصد الماضي العربي ـ الإسلامي أيضاً(*). وبالتالي فعندما نكتب تاريخ الحداثة فينبغي أن ندمج الظاهرة الإسلامية فيه باعتبارها تشكل إحدى حلقاته، وبخاصة في مرحلتها الديناميكية الخلاقة (أي الفترة الكلاسيكية الواقعة بين عامي ٦٦٠ ـ ١٣٠٠). إن ما أدعوه بالظاهرة الإسلامية يجبر المؤرخ على التراجع عن ذلك التقسيم المؤبّد منذ القرون الوسطى بين عالم الإسلام/ وعالم المسيحية الذي أصبح فيما بعد أوروبا الحديثة والفاتحة منذ عام (١٤٩٢). (اخترت هذا العام بالذات لأنه يمثل تاريخ طرد المسلمين واليهود من إسبانيا، وكذلك اكتشاف أميركا وبداية الفتوحات الاستعمارية). ينبغي أن نتخلى عن هذا التقسيم الفاصل أو العازل بين كلا العالمين لكي نلقي نظرة تاريخية نقدية واحدة على مجمل الحوض المتوسطي الذي شهد نفس التراثات الثقافية والفكرية والروحية وجُبِل بها. فقد شهد أولاً تراثات الشرق الأوسط القديم(**)، ثم شهد الصعود الذي لا يُقَاوَم للديانات التوحيدية الثلاث. وهذه الديانات تغذّت من التراثين الإغريقي والروماني اللذين سبقاها. ينبغي ألا ننسى أن الإسلام يتموضع ضمن هذا المنظور بصفته قوة تاريخية ساهم كما المسيحية في التوسع نحو آسيا وإفريقيا. لقد ساهم في نشر ديناميكية فكر معين، وكذلك رؤيا معينة عن الإنسان والعالم. وأنتج هذا الفكر وتلك الرؤيا أعمالاً ثقافية وحضارية داخل

(*) هكذا نلاحظ أن أركون يريد أن يدمج التراث العربي ـ الإسلامي ضمن المجرى العام لتشكُّل الحداثة بدلاً من نبذه في خانة «الآخر» المختلف قطعياً كما يفعل الباحث الغربي عموماً (ولكن آلان دوليبيرا يفعل نفس الشيء وينصف العرب والمسلمين ولا يحتقرهم على الإطلاق. وهناك غيره بالطبع. وبالتالي فلا ينبغي التعميم المطلق). في الواقع أن التراث العربي ـ الإسلامي في أعلى ذراه وممثَّلاً بشخصيات كبرى كالمعري مثلاً كان يعتبر حداثة في وقته، بل وحتى بعد وقته...

(**) هذا يعني أن هناك عدة تراثات متراتبة فوق بعضها البعض كالطبقات الجيولوجية. فهناك أولاً الحضارة الأشورية والسومرية والبابلية، أي حضارة وادي الرافدين، وهناك أيضاً الحضارة الفينيقية والمصرية. ثم تجيء بعدها حضارة اليونان والرومان. ثم تجيء بعدها الحضارات الناتجة عن الأديان التوحيدية: يهودية، مسيحية، إسلام. ثم تجيء بعدها حضارة الحداثة بدءاً من القرن السادس عشر. وهذه الحضارات مشتركة بين أوروبا والعالمين العربي والإسلامي.

النطاق الجغرافي - التاريخي والجغرافي - الثقافي المتوسطي الممتد من جبال الهندوس إلى المحيط الأطلسي، ومن روسيا الصغرى إلى إفريقيا الشمالية. لا أريد أن أدخل هنا في تفاصيل تاريخ معقد وأنتربولوجيا ثقافية لم تُكتَب فصولها بعد. وإنما أريد أن أقول فقط بأن المجابهة لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا بين العقل الديني/والعقل الفلسفي(*). أقصد العقل الديني المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمخيال الديني الخصوصي كما كانا قد أكدا نفسيهما فيما أدعوه بالخطاب النبوي(٣). وأقصد العقل الفلسفي كما كان قد أكد على استقلاليته الذاتية ومسؤوليته الفكرية منذ فترة اليونان الكلاسيكية. وقد ترسخت هذه الاستقلالية وتجسّدت قانونياً في الفكر التشريعي الروماني الذي سوف يلعب مستقبلاً دوراً هاماً جداً في تشكيل الكنيسة المسيحية بصفتها مؤسسة للسلطة، وكذلك في تشكيل الدول وتطورها في أوروبا. إن المؤلفات الكبرى الأولى الناتجة عن هذه المجابهة كانت قد كتبت باللغة اليونانية، ثم السريانية، ثم العربية فيما يخص السياق الإسلامي. ثم جاءت اللاتينية لكي تحل محل هذه اللغات وتواصل المسيرة الثقافية والحضارية(**). وكان ذلك انطلاقاً من القرن الثاني عشر عندما راحت تهضم المكتسبات الأكثر خصوبة للفكر ذي التعبير العربي داخل الفضاء المتوسطي المنقسم سياسياً ولاهوتياً، ولكن المنفتح فكرياً وعلمياً على سريان الأفكار والمعارف وانتقالها. وقد بلغت المواجهة بين العقل الديني أو اللاهوتي - الفقهي/والعقل الفلسفي أوجها في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين فيما يخص الإسلام. وولّدت عندئذ أعمالاً فكرية وأدبية رائعة ترهص بالحداثة أو تمثل ما كنت قد دعوته بالحداثة البدائية الأولية(***). ففي القرن العاشر البويهي مثلاً استطاع الموقف الفلسفي أن

(*) هذا يعني أن الدين لم ينته بعد حتى في أوروبا الحديثة والعلمانية. وكانت الوضعية الظافرة في القرن التاسع عشر قد اعتقدت أنها قضت عليه إلى الأبد... ولكنه عاد إلى الظهور من جديد حتى في عصر ما بعد الحداثة. ويتوقع له بعضهم مستقبلاً زاهراً في أوروبا. ألم يقل أندريه مالرو: القرن الواحد والعشرون سوف يكون دينياً أو إنه لن يكون! ولكن تديُّن ما بعد العلمنة وما بعد الحداثة غير تديُّن القرون الوسطى. فهل ستتوصل إلى مصالحة الدين/والعلم، والدين/والفلسفة قريباً؟...

(**) من حيث الترتيب الزمني: الفلسفة يونانية أولاً ثم سريانية ثانياً ثم عربية ثالثاً (أيام ازدهار الحضارة العربية - الإسلامية)، ثم لاتينية رابعاً بعد أفول الحضارة الإسلامية وانتقال مشعل الفكر الفلسفي إلى أوروبا اللاتينية في القرن الثاني عشر، تاريخ النهضة الأوروبية الأولى.

(***)يقصد أركون بذلك كتب الجاحظ والتوحيدي ومسكويه والفارابي وابن سينا وابن رشد =

يكسب مساحة اجتماعية وسياسية واسعة بما يكفي لتغذية تيار إنساني حقيقي يستوعب المرجعية الدينية دون أن يعترف لها بالأولوية (إلا فيما يخص سلوك العوام) ولا حتى بالأسبقية(*). ولكن ينبغي أن نعترف بأن انتصار هذا التيار الإنساني والعقلاني كان سريع الأفول. فالواقع أنه بعد وصول السلجوقيين إلى السلطة في القرن الحادي عشر فإن الأطر الاجتماعية والسياسية للمعرفة أخذت تضيق وتفتقر. وراحت بالتالي تحبّذ أولوية العقل اللاهوتي ـ الفقهي على العقل الفلسفي. وما انفك هذا الاتجاه يتزايد ويتفاقم منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا عملياً. وأدى إلى تصفية الموقف الفلسفي من ساحة الفكر الإسلامي تصفية شبه كاملة، إن لم نقل كاملة بالمرة. . .

ولكن ما حصل في أوروبا المسيحية هو العكس تماماً. فالواقع أن المجابهة التثقيفية والديناميكية الصراعية الخصبة بين العقل الديني/والعقل الفلسفي لم تتوقف منذ القرن الثالث عشر وحتى اليوم. بل إنها ازدادت وتوسعت واغتنت قرناً بعد قرن. لماذا؟ لأن الأطر الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية للمعرفة شهدت تطوراً دمجياً أو استيعابياً ملازماً ومتواصلاً في جميع بلدان أوروبا الغربية(**). كان العقل الفلسفي يشمل العقل العلمي في البداية. ولكن هذا الأخير راح يبتعد تدريجياً عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، ثم بشكل أكثر عن العقل اللاهوتي حتى انفصل عنه كلياً، لكي يصبح الآن العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ

= والمعري وعشرات غيرهم. فهؤلاء طرحوا أسئلة حتى على التراث الديني في وقت كان فيه هذا التراث مهيمناً هيمنة مطلقة. وبالتالي فيمكن القول إنهم مهدوا للنهضة الأوروبية والتنوير الأوروبي بشكل مباشر أو غير مباشر دون أن يعني ذلك أنهم السبب الأساسي فيه. . .

(*) لا نكاد نصدق أن المسلمين الأوائل قبلوا بمثل هذا الموقف العقلاني المتقدم إذا ما نظرنا إلى حالة مسلمي اليوم الذين يرفضون الفكر الفلسفي ويشتبهون به. فأين هو المفكر المسلم المعاصر الذي يجرؤ على تقديم الموقف الفلسفي على المرجعية الدينية؟ وماذا سيكون مصيره إذا ما فعل ذلك؟. . .

(**) هنا يحاول أركون أن يقدم تفسيراً لسبب انهيار الحضارة العربية الكلاسيكية، وازدهار الحضارة الأوروبية بشكل موازٍ ومتصاعد منذ أن استلموا شعلة الحضارة منا في القرن الثالث عشر وحتى اليوم. وواضح أنه لا يعيد السبب إلى شيء أزلي في الإسلام كدين، وإنما إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية المحيطة. فلو كان الإسلام هو السبب لما سمح بازدهار العقلانية الكلاسيكية. وإذن فالتأويل الضيق والمتزمت للإسلام هو السبب.

التلفزي(*) المهيمن (حول هذا المفهوم أنظر جاك دريدا). هكذا راحت مكانة العقل الديني تتقلّص أكثر فأكثر بعد أن كان مهيمناً تماماً طيلة قرون وقرون ويشمل كافة قطاعات الفكر والمعرفة بمعونة الوحي الإلهي الخارجيّ عليه. راح العقل الديني إذن يتحول إلى موقع الدفاع كلما راحت البورجوازية التجارية أولاً ثم الرأسمالية ثانياً تحل محل طبقة النبلاء الإقطاعية، وتنافس الإكليروس الكاثوليكي الروماني على السلطة العقائدية التي كانت مُحتكَرة من قبل هذا الإكليروس حتى ذلك الوقت. وقد نجحت البورجوازية في معركة المنافسة هذه وانتزعت السلطة الفكرية (أو العقائدية) من أيدي رجال الدين المسيحيين(**). ثم حصل أثناء ذلك أو قبل ذلك احتجاج لوثر وكالڤن كما هو معروف، هذا الاحتجاج الذي زعزع دعائم ما كنت قد دعوته بالسياج الدوغمائي المغلق المشكَّل من قبل الأنظمة اللاهوتية الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية. إن مفهوم السياج الدوغمائي هو مصطلح ناجح وفعّال وضروري من أجل فهم بنية العقل اللاهوتي وكيفية اشتغاله وآليّة هذا الاشتغال. فالعقل اللاهوتي يستخدم نفس الجهاز العقلي ونفس المرجعيات المطلقة المقدَّمة من قبل الخطاب النبوي. كما ويستخدم نفس الأمل أو التبشير بالخلاص الأخروي، ونفس الجهاز المفهومي القاعدي (أو الأولي) الذي يخلط، بدرجات متفاوتة، بين المضامين المفسَّرة لمعطى الوحي ونفس المجريات الاستدلالية الأرسطوطاليسية والتركيبات الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة(***).

(*) هذا هو العقل الذي يهيمن على الغرب حالياً بعد أن وصل عصر الاستهلاك والتكنولوجيا المتقدمة إلى مداه. وواضح أن دريدا غير راضٍ عن هذا العقل لأنه يحتقر الفكر الفلسفي أو يهمله ويزدريه بحجة أنه لا نفع فيه أو لا مردودية اقتصادية له. كل شيء لا يؤدي إلى مصلحة مادية لا قيمة له في عصر الاستهلاك السريع الذي لا يتوقف، والذي أصبح غاية بحد ذاته. ومن المعلوم أن الطبقة التكنوقراطية الحاكمة في عهد جيسكار ديستان أرادت حذف تعليم الفلسفة من المدارس الثانوية فجنّ جنون دريدا وهبّ للدفاع عن تعليم الفلسفة...

(**) كان رجال الدين هم المثقّفين في أوروبا حتى القرن الثامن عشر حيث انتصرت فلسفة التنوير وحلت محلهم طبقة جديدة هي طبقة المثقفين العلمانيين. بمعنى أن السلطة الفكرية والعقائدية كانت في أيدي رجال الدين المسيحيين قبل أن يفقدوها لصالح الفلاسفة. ولولا انتصار البورجوازية والثورة الصناعية والتقدم العلمي والتكنولوجي لما كانت هذه الطفرة الكبرى ممكنة في أوروبا الغربية.

(***) بعد دخول الفلسفة اليونانية إلى الساحة الإسلامية راح العقل الديني على طريقة المعتزلة، وبالأخص الفلاسفة، يتأثر بمقولات العقل المنطقي والفلسفي ويخلط بنسب متفاوتة بين =

يضاف إلى ذلك أن العقل اللاهوتي يشتغل تحت إكراهات التبجيل الدفاعي أو الهجومي أو الاثنين معاً، وذلك طبقاً للمكانة الاجتماعية والقانونية للطوائف الدينية التي هو مسؤول عنها روحياً وأخلاقياً وسياسياً(*). فاليهود مثلاً كانوا أقلية في كل مكان وغالباً ما كانوا مضطهدين أو مذلولين. والمسيحيون كانوا مذلولين أيضاً في دار الإسلام حيث طُبِّق عليهم قانون الذمّة حتى نهاية الأمبراطورية العثمانية في حوض البحر الأبيض المتوسط. وأما المسلمون فقد ابتدأوا منذ القرن الحادي عشر الميلادي يشكلون لاهوتاً تبجيلياً دفاعياً هو لاهوت الجهاد وذلك ما إن لاحت في الأفق مخاطر استرجاع إسبانيا بالقوة من قبل المسيحيين. والمقصود بلاهوت الجهاد ذلك الجهد المبذول من أجل تجميع المؤمنين داخل نظام من العقائد/ واللاعقائد(**). وهذا النظام يشتغل (أو يمارس دوره) كضمانة للأمن أو كصمّام أمان وكمقاومة فعالة ضد العدو في آن معاً. من المهم أن نقول هنا بأنه ما عدا الفاصل الزمني الكائن بين عامي ١٤٥٣ و١٥٧١ (تاريخ حصول معركة ليبّانت) فإن المسلمين ما انفكوا يجدون أنفسهم في حالة دفاعية. أما في ذلك الفاصل الزمني المشار إليه فإن الأمبراطورية العثمانية كانت في حالة قوة من الناحية العسكرية وكانت تشن الهجوم (أو تصد الهجوم؟) في حوض المتوسط.

= الدين والفلسفة. وكان تأثره إما بالفلسفة العقلانية ـ المنطقية على طريقة أرسطو. (أنظر ابن رشد)، وإما بالفلسفة المثالية الأفلاطونية. (أنظر ابن سينا وغيره). وحصل الشيء نفسه في المسيحية واليهودية حيث حاولوا التوفيق أيضاً بين الدين والفلسفة. (أنظر توما الإكويني، ابن ميمون...).

(*) بمعنى أنه عندما تكون الطائفة الدينية مسيطرة فإن لاهوتها يكون هجومياً ظافراً واثقاً من نفسه. وعندما تكون مغلوبة على أمرها فإن لاهوتها يكون دفاعياً عن النفس. ولكن في كلتا الحالتين فإن التبجيل والتقديس هو صفة اللاهوت الديني بشكل عام. فالمسلم يعتقد أن دينه هو وحده الصحيح ويستغرب كيف لا يعتنقه اليهودي أو المسيحي فوراً! والمسيحي يفعل الشيء ذاته مع اليهودي أو المسلم... وحدها المسيحية الأوروبية المتطورة جداً من الناحية اللاهوتية استطاعت أن تتجاوز لاهوت القرون الوسطى المليء بالتبجيل وأن تعترف بالأديان الأخرى وبالحرية الدينية...

(**) بمعنى أنه نظام أرثوذكسي ينغلق على ذاته عن طريق الإيمان بجملة محددة من العقائد اللاهوتية ورفض كل ما عداها. هذا هو معنى نظام من العقائد/واللاعقائد. هناك عقائد مقبولة/ وعقائد مرفوضة. هناك عقائد إلهية/ وعقائد شيطانية. أنظر طريقة المحافظين أو الأصوليين في التحدث عن الحداثة الغربية واعتبارها بدعة ما بعدها بدعة وكفراً ما بعده كفر...

ولكن بعد ذلك ما انفكت الدعوة إلى الجهاد واللاهوت الشعبي المرافق لها بالضرورة يتغلّبان على كل بحث لاهوتي جدّي حتى يومنا هذا. أقصد على كل بحث لاهوتي يعتقد أن الإيمان يعني الفهم والتعقّل. وكان هذا اللاهوت الجهادي يمثل الرد الوحيد على الضغط المستمر لأوروبا المسيحية أولاً، ثم الرأسمالية والاستعمارية ثانياً(*). وأما الاستقلالات السياسية التي حصلت بعد عام ١٩٤٥ عن طريق القوة أو المنحة فإنها قد فاقمت بشكل خطير من هذا الضغط وعقّدته أكثر فأكثر. ثم أجبرت لاهوت الجهاد(**) على التجذّر والراديكالية حتى تحول إلى حروب أهلية نعيشها اليوم (يمكن وصف هذه الحرب الأهلية بالفتنة. وهو مصطلح لاهوتي ـ سياسي قديم كان دائماً يقلق الوعي الإسلامي ويمزقه بدون أن ينشأ أي لاهوت نقدي ومعرفي لكي يشق الطريق نحو تجاوز روحي حاسم له). أما اللاهوت اليهودي فقد اتبع مساراً أقل جهادية ـ على الأقل من الناحية المكشوفة ـ ولكنه أبّد وعياً حاداً بهوية دينية لا تختزل. لقد أبّدها بصفتها دعامة راسخة ليس فقط من أجل مقاومة ضغوط الأغلبية المسيحية والإسلامية، وإنما أيضاً من أجل هجوم تحريري أدى إلى تأسيس دولة إسرائيل ضمن الظروف التي نعرفها.

هكذا ينبغي أن ندرس العقل اللاهوتي ضمن منظور تاريخي لكي نفهم الأمور بالضبط. ينبغي أن ندرس وظائف هذا العقل اللاهوتي ضمن منظور المدة الطويلة لا القصيرة للتاريخ(***). وكذلك ينبغي أن نموضعه داخل الفضاء المتوسطي

(*) هنا يحلّل أركون بكل براعة سبب توقف التجديد اللاهوتي في الإسلام وتحول اللاهوت إلى مجرد إيديولوجيا جهادية عنيفة كما نلاحظ حالياً على يد الحركات الأصولية المتطرفة. فاللاهوت الذي تستخدمه وترفع شعاراته وتحرّك الجماهير الغفيرة من خلاله هو لاهوت شعبوي ديماغوجي يختلف كثيراً عن البحث اللاهوتي الرصين الذي ساد الفترة الكلاسيكية على يد كبار علماء المسلمين.

(**) وصل لاهوت الجهاد في وقتنا الراهن إلى درجة مخيفة من الأدلجة والعنف والديماغوجية. لم يعد للعقل فيه أي نصيب. وعندما نطلع على شعارات الأصوليين الحاليين نصاب بالدهشة والذهول نظراً لفقرها المدقع من ناحية الفكر الإسلامي ذاته. فما بالك إذا ما قارناها باللاهوت الأوروبي المسيحي الذي وصل الآن إلى مرحلة ما بعد الحداثة؟! . . . إن التفاوت اللاهوتي بين الإسلام العربي (أو التركي، أو الفارسي، أو الباكستاني . .)/ وبين المسيحية الأوروبية هو بنفس حجم التفاوت الاقتصادي أو العلمي أو الفلسفي. نحن لسنا فقط متأخرين في التكنولوجيا وإنما في اللاهوت أيضاً وعلوم الدين. . .

(***) بمعنى أنه لا يمكن أن نفهم ما حصل من تدهور للفكر اللاهوتي في الإسلام إذا لم نموضع هذا الفكر ضمن منظور يتجاوز الألف سنة! وهذا هو مصطلح المدة الطويلة =

المُتنازَع عليه سياسياً واستراتيجياً ولكن المفتوح من الناحية الثقافية. وأهدف من هذه الإيضاحات والشروحات إلى تبيان المساوىء العقلية والتأثير الإيديولوجي الضار لتاريخ الفكر الذي انسجن أو سجن نفسه داخل السياجات الدوغمائية المغلقة. وهذه السياجات كانت قد شُكّلت من قبل الأنظمة اللاهوتية المتنافسة والمتصارعة فيما بينها بالضرورة. لماذا متصارعة؟ لأنها مكلّفة إما بمرافقة إرادات القوة(*) والتوسع للطوائف الثلاث من يهودية، ومسيحية، وإسلامية، وإما بتدعيم الأطر «الروحية» و «الأخلاقية» و «الاجتماعية» لمقاومة المشاريع المنافسة. بل ليس فقط تدعيمها وإنما أيضاً جعلها أكثر تخشّباً وتصلّباً. ينبغي أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسع والهيمنة فيما تخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية. ولم تنفك إرادات القوة هذه في التصارع والتحارب داخل الفضاء المتوسطي(**). ولهذا السبب كنت قد عرّفت منذ زمن طويل هذه الأنظمة اللاهوتية التوحيدية الثلاثة على النحو التالي: إنها أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضاً لكي تؤكد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدور التاريخي بصفتها المُؤتَمن الوحيد والمخلص والموثوق على الوحي (أو معطى الوحي).

= للتاريخ بحسب ما بلوره واشتغله المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل. فلكي تفهم الجذور العميقة لظاهرة معاصرة ـ كظاهرة الأصولية مثلاً ـ فإنك مضطر للعودة عدة قرون إلى الوراء. حول مصطلح المدة الطويلة أنظر:

- Fernand Braudel: *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.

(*) كل نظام لاهوتي اشتغل ومارس دوره في التاريخ كنظام إيديولوجي هدفه خلع المشروعية على إرادات القوة والتوسع والهيمنة للطائفة، أو الدفاع عنها إذا كانت في موضع الأقلية المضطهدة. وبالتالي فإن الأنظمة اللاهوتية من يهودية ومسيحية وإسلامية كانت تمارس نفس الدور. بل وكان رجال الدين يرافقون أحياناً الجيوش إلى الحروب لتحميس المجاهدين وتشجيعهم ومباركتهم... وحتى هذه اللحظة لم ينته لاهوت الجهاد في الناحية الإسلامية لكي يحل محله لاهوت التعقّل والفهم من خلال الإيمان.

(**) التحارب بين النظام اللاهوتي الإسلامي/ والنظام اللاهوتي المسيحي مستمر عملياً منذ أن انتشر الإسلام في بلدان كانت مسيحية أساساً: كسوريا أو بلاد الشام، مصر، إلخ... ولكنه بلغ أوجه أثناء التوسع الإسلامي في أوروبا (إسبانيا) ثم أثناء الحروب الصليبية، ثم أثناء الحروب التركية ـ الأوروبية وحتى مطلع الحروب الاستعمارية في العصر الحديث، انتهاء بقيام دولة إسرائيل حيث انضاف نظام لاهوتي ثالث إلى المعركة هو: النظام اللاهوتي اليهودي... وحرب الأصوليات لا تزال مستعرة على قدم وساق...

بعد أن شرحت كل ذلك يمكن للقارىء أن يفهم سبب تمييزي بين العقل الديني/ والعقل اللاهوتي الذي سأدعوه منذ الآن فصاعداً بالعقل اللاهوتي ـ السياسي(*). فالعقل الديني نقبض عليه ونبلوره كمصطلح فعال على مستوى التعاليم الأصلية أو الأولية المنصَّبة كمدوّنات للنصوص التأسيسية. كل طائفة من الطوائف الثلاث مرتبطة بهذا المكان الأمثل للذاكرة، هذا المكان المتكرر والمتميز والذي تدعوه بالدين. بعد أن نحدده على هذا النحو فإن العقل الديني يبدو ككلٍّ متكاملٍ ومنفتح، ولا يمكن استنفاده. إنه كلٌّ متكاملٌ من التماسكات الاحتمالية أو الضمنية. (أي من المعاني أو الرموز أو الدلالات الاحتمالية أو الضمنية المفتوحة على اللانهائي). ثم يجيء العقل اللاهوتي ـ السياسي فيما بعد لكي يحيّنه أو يجسّده في أنظمة مُعَقلَنة من المقولات والمعايير والعقائد/ واللاعقائد. وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في آن معاً الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لكل فئة يُوجَّه إليها هذا العمل. كما وتتمتع هذه الأنظمة بالقدرة على التقديس والتطهير وخلع الطقوس الشعائرية على الأشياء وبلورة الأرثوذكسية العقائدية. وتفعل كل ذلك بمعونة النصوص التأسيسية المقدسة(**) التي تحيل هي بذاتها إلى كلام مثالي معاش وكأنه بدئي، متعالٍ، لا يناقش ولا يمسّ.

كل المجتمعات البشرية المعاصرة تحتوي على قطاعات خاضعة للأفكار الموروثة عن التأثير القديم والمتطاول للعقل الديني الذي يخلطون (في التصورات الشائعة) بينه وبين العقل اللاهوتي ـ السياسي. وهذه القطاعات متسعة قليلاً أو كثيراً بحسب نوعية المجتمع ومدى تقدمه أو عدم تقدمه. ولكن هذين العقلين الديني واللاهوتي ـ السياسي عُتِّما وشُوِّها وتم التلاعب بهما من قبل تدخلات العقل

(*) هذا التميز ذو أهمية قصوى لأنه يتيح لأركون أن ينقذ الدين بصفته تنزيهاً روحانياً مبرّأ من كل النزعات السلطوية والقمعية والقسرية. ويتيح له في ذات الوقت أن يهاجم الأصولية الضيقة المتفرعة عنه بصفتها تشويهاً لمقصده الأسنى، وبصفتها أيضاً إيديولوجيا سلطوية مقنَّعة بقناع اللاهوت الديني. وبالتالي فهناك العقل الديني/ وهناك العقل اللاهوتي ولا ينبغي الخلط بينهما كما يفعل الناس عادة.

(**) هذا يعني أن هناك علاقة بين العقل الديني/ والعقل اللاهوتي. فالثاني ليس إلا تفرعاً عن الأول أو تحييناً وتجسيداً له. وكما هي العادة فإن التجسيد (أو التطبيق) يكون عادة أقل براءة من النظرية المثالية. فهناك دائماً مسافة بين النظرية والتطبيق مهما حاولنا أن نكون مثاليين ومخلصين في التطبيق. ولكن العقل اللاهوتي قد يضيق أكثر فأكثر ويتحول إلى إيديولوجيا متعصبة معادية للآخرين (أي لكل من ليس من دينها أو مذهبها).

الفلسفي ـ السياسي، هذه التدخلات الانقلابية وغير التثقيفية إلا نادراً(*). ثم تعرضا لتشويه أكبر وأضخم من قبل العقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي المهيمن حالياً على الحضارة المعاصرة. أقصد بذلك أن «الطوائف الغريبة»، والحركات السرية المتمحورة حول شخصية مقدسة إلى درجة العبادة، وكذلك الممارسات التنجيمية أو الشعوذية المنتشرة في أكثر المجتمعات تقدماً وحداثة هي أشياء ناتجة عن نفس الوظيفة التفكيكية والاحتقارية والتصفوية والتهميشية للوجه المتوحش من هذه الحداثة(**). فالحداثة ليست ذات وجه تحريري فقط، وإنما ذات وجه متوحش سلبي أيضاً. إنها ذات وجهين. فهي التي تغذّي الأجوبة الديالكتيكية لما سوف تدعوه بالأصولية، والتزمت، وعودة العامل الديني من جديد، أو عودة المقدس وظلمات العصور الوسطى، إلخ... إنها هي التي تدفع إلى تنامي هذه الأشياء وانتشارها في مجتمعات العالم الثالث الفقيرة التي أصبحت أكثر تبعية للغرب مما كانت عليه في عهد «حداثة» العصر الكولونيالي(***). نعم إن المجتمعات العربية أو الإسلامية تخضع الآن بشكل تراجيدي لإرادة الغرب وهيمنته الاقتصادية والسياسية. كلنا يعلم كيف راحت حداثة العصر الكولونيالي تفرض توسعها الاستعماري وكأنه خدمة تقدمها للشعوب المُستعمَرة! لقد زعمت

(*) يقصد أركون بذلك أن العقل الفلسفي ـ السياسي (أي عقل الحداثة) قد قضى على العقلين اللذين كانا مهيمنين سابقاً: أي العقل الديني، والعقل اللاهوتي ـ السياسي. أو قل لم يقض عليهما وإنما همّشهما وحطّ من قدرهما. فالقطاعات المتدينة لا تزال موجودة في المجتمعات الأوروبية الحديثة، ولكنها مهمّشة بالقياس إلى ما كانت عليه طيلة قرون وقرون.

(**) بما أنهم قضوا على الدين أو همّشوه في أوروبا، فإن المجال أصبح مفتوحاً أمام الطوائف السرية الغريبة التي تنبت كالفطر هنا وهناك، وكذلك أمام الشعوذات المختلفة. فكثيراً ما نسمع عن الانتحار الجماعي لأتباع هذه الطائفة أو تلك... وهذا أمر طبيعي فهناك جوع روحي في الغرب بعد انحسار المسيحية، ولم يحل محلها شيء آخر لكي يسدّ هذا الجوع. وبالتالي فالحداثة في أزمة...

(***) بمعنى أن هجمة الحداثة الأوروبية على بلدان العالم الثالث (ومن بينها البلدان العربية والإسلامية) قد أدت إلى حصول رد فعل ضدها في هذه البلدان بالذات. فالقطاعات المتدينة رأت فيها نوعاً من الكفر أو الإباحية، ولذلك رفضتها بعنف وراحت تتمسك بالتقاليد أكثر فأكثر حتى وصل الأمر ببعضها إلى حد التزمت والتعصب. يضاف إلى ذلك أن استغلال العالم الثالث اقتصادياً ومالياً ازداد بعد نهاية الاستعمار بدلاً من أن ينقص. وهكذا ازداد حقد الجماهير الجائعة على الغرب وترفه وبطره.

بأنها تحمل مشروعاً إنسانياً من أجل تعميم الحضارة العلمية على كافة شعوب المعمورة وتحرير الجنس البشري. هذا ما قالوه في القرن التاسع عشر من أجل تبرير الحملات الاستعمارية. أرجو ألا يقول أحدهم هنا بأني أغطس في الخطاب الإيديولوجي للضحية: أي الخطاب المضاد للاستعمار والذي طالما لاكوه وردّدوه في فترة ما بعد الاستقلال(*)... لا. كل ما أفعله هنا هو مواصلة التحليل التاريخي والأنتربولوجي النقدي لكل الرهانات المنسيّة أو المبقاة قصداً في دائرة النسيان من قبل العقل الفلسفي ـ السياسي الواقع في تنافس مع العقل اللاهوتي ـ السياسي. وهذا العقل الأخير يعتقد أن الفرصة قد حانت لكي يستعيد مواقعه وصلاحيته عن طريق استغلال الأزمة الحالية لكل الأشكال المعروفة لإنتاج القيَم والمعنى الذي يؤسسها(**). لنحاول أن نذهب إلى أبعد من ذلك. إن العامل الديني والتقديسي والحاجة إلى إعادة البهجة والجمال إلى سطح العالم من جديد، كلها أشياء تعود الآن في مرحلة تاريخية خاصة. أقصد في مرحلة يشعر فيها الناس بالهلع أمام الفراغ المسبَّب على التوالي من قبل تناقضات عقل التنوير ومحدوديته التي أصبحت واضحة للعيان. ومن المعلوم أن هذا العقل بالذات كان قد أبطل الأمل الديني من الناحيتين الفكرية والسياسية أو جعله يبدو قديماً بالياً(***). كما أن هذا الفراغ نتج بعدئذ عن

(*) يشير أركون هنا إلى الخطاب الإيديولوجي العربي الذي يلقي مسؤولية التخلف والفقر وكل شيء على الاستعمار. وهذا هو المقصود بعبارة خطاب الضحية. فنحن نعتبر أنفسنا دائماً ضحية، ونتشاكى ونتباكى بدلاً من أن نحاول البحث عن الأسباب الداخلية للتخلف وليس فقط الأسباب الخارجية. والواقع أن تخلفنا سابق على الاستعمار بكثير، بل ولو لم نكن متخلفين لما استعمرنا.

(**) يقصد أركون أن العقل اللاهوتي الذي فقد مواقعه في الغرب منذ مائتي سنة يعود الآن إلى الساحة من جديد بعد أن أصيبت الحداثة بأزمة قيم معنوية. ولذا راح بعضهم يتحدث عن «عودة الله» أو «انتقام الله لنفسه»، إلخ... وهذه تعابير غير مفهومة إلا في الجو الأوروبي الذي كان قد تعلمن كلياً وفرّغ من الله والدين، بل وأعلن عن «موت الله» في القرن التاسع عشر. (أنظر كلمة نيتشه الشهيرة عن الموضوع).

(***) بمعنى أن عقل التنوير عندما ظهر في البداية كان قوياً، بريئاً، واعداً بالمستقبل. ولذلك نجح في تهميش رجال الدين والعقيدة المسيحية. ولكنه الآن، وبعد أن جرّب نفسه طيلة مائتي سنة وأعطى كل ما يمكن أن يعطيه من تقدم مادي وتكنولوجي، أصبح يبدو وكأنه قد شاخ، أو كأنه قد استنفد نفسه. من هنا راح بعضهم يتحدث عن إغلاق الحداثة الكلاسيكية في الغرب وعن بداية مرحلة جديدة هي: مرحلة ما بعد الحداثة (La poste modernité).

نزعة الشك المتزايدة بفكرة التقدم الواثق من نفسه واللامحدود (أو لنقل مخيال التقدم أو الأمل بالتقدم) فلم يعد أحد يؤمن بالتقدم كما كان عليه الحال في السابق. وكذلك نتج عن الفشل الفظ والعنيف لذلك الدين الدنيوي والملحد الذي وعد الناس بالخلاص المباشر على هذه الأرض عن طريق النضال الأخير للبروليتاريا العالمية (أو الأممية). وكذلك نتج هذا الفراغ عن المآسي الفظيعة للمحرقة اليهودية والفولاغ والتراجيديا الفلسطينية أو الصراع العربي ـ الإسرائيلي والمجازر التي تحصل حالياً على كوكبنا الصغير، والاستبعاد الجماعي لشعوب بأسرها من قبل القوى الهائلة للعولمة. هذه الأحداث هي التي أفقدت الناس الثقة بالمستقبل والحضارة والحداثة(*)، وهي التي خلقت هذا الفراغ الروحي أو الأخلاقي الذي نشهده اليوم. ينبغي أن نسجل هنا الملاحظة التالية: وهي أن أوروبا المُعَلْمَنة هي وحدها التي تتحدث الآن عن عودة الدين (أو العامل الديني). وهذه دلالة من بين دلالات أخرى على دورها المهيمن. فهي لا يمكن أن تتصور تاريخ الجنس البشري إلا من خلال مسارها التاريخي الخاص. فأوروبا هي التي أعلنت عن موت الله، وهي التي علّمت الإلحاد الرسمي(**). وبالتالي فهي التي ترى هذا الإله بالذات يعود الآن بكل قوة وفرقعة في فضائها الثقافي والسياسي بعد أن كانت قد ظنّت أنها قد فرّغته منه إلى الأبد. هناك وجهان للعقل المهيمن في أوروبا: وجه مأساوي مرعب كنت قد تحدثت عنه قبل قليل، ووجه معرفي، استكشافي، تحريري، حامل للأمل والثقة بكرامة الشخص

(*) نقد الحداثة يتركز على هذه المسائل الآن. ويقول فلاسفة الغرب بأن عقل التنوير لم يف بكل وعوده على الرغم من الإنجازات التي حققها. وكان الناس في القرن التاسع عشر يعتقدون بأن التقدم سائر إلى ما لا نهاية، وأن البشرية كلها سوف تنعم بثماره وثمار العقلانية والتنوير وحقوق الإنسان والرفاهية على هذه الأرض. فإذا بنا نفاجأ بالحرب العالمية الأولى، فالثانية، فهيروشيما، فالمحرقة، فالغولاغ، فالحروب الاستعمارية، إلخ... وفقدنا الثقة بالتقدم...

(**) في الواقع أن الإلحاد الرسمي لم يُعلَّم إلا في روسيا أو الاتحاد السوفياتي. وأما بلدان أوروبا الغربية المتطورة فهي علمانية لا تمنع الإيمان على الإطلاق، ولا ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. على العكس، إنها تسمح بذلك لكل الأديان وليس فقط للمسيحية. وذلك لأنه لا يوجد شيء اسمه دين الدولة في المجتمع الأوروبي الحديث. فكل الأديان تُعَامَل على قدم المساواة من قبل الدولة. وحرية ممارسة الطقوس أو عدم ممارستها مكفولة للجميع...

البشري، هذه الكرامة التي تعلو على كل شيء في الحياة. ولهذا السبب فإن المقارعة بين هذين الوجهين لا يمكن أن تتم إلا في أوروبا لأنها هي وحدها التي عرفتهما معاً(*). ينبغي أن نقارعهما مع بعضهما البعض وأن ننقدهما ونناقشهما من أجل إعادة توزيع المهام، وإعادة تأسيس المكانة المعرفية للعقل، وإعادة تحديد مسؤوليته الفكرية فيما يخص طريقة استخدامه لاستقلاليته الذاتية. لماذا أقول ذلك؟ لأنه من الواضح أن هذه الاستقلالية الذاتية التي كلّفت ثمناً غالياً من أجل اقتناصها من براثن العقل اللاهوتي ـ السياسي الجبار، قد صودرت غالباً من قبل عقل الدولة الجديدة العلمانية: أي الدولة المدعوة بدولة الحق والقانون(**). فعندما تنتقل الأغلبية السياسية إلى جهة اليسار فإنهم يتحدثون عن صمت المثقفين الذين أصبحوا في الواقع «مثقفين عضويين». ولهذا السبب فإن باحثي العلوم الاجتماعية يشاطرون مواطنيهم بسهولة الحاجة المدنية أو الوطنية للسكوت على الخيبات الكبرى التي تجرح الوعي الوطني: كالمغامرة النازية، والحروب الاستعمارية، وممارسة التعذيب، والتعاون مع العدو المحتل، ومعاداة السامية، والعنصرية الكامنة، واستراتيجيات الهيمنة، وباختصار كل ما يدمر التركيبات الإيجابية «لأماكن الذاكرة» التي تستمد الأمة منها تماسكها، ومجدها، والإحساس القوي «بهويتها». هكذا نجد أن العقل الفلسفي ـ السياسي الحديث(***) أراد أن

(*) هذا الكلام يدل على أن أوروبا تتمتع بخصوصية فريدة من نوعها. فهي المكان الذي تحققت فيه الثورات العلمية والفلسفية واللاهوتية الحديثة. وهي المكان الذي تحققت فيه الحريات الديمقراطية الأساسية كحرية التعبير والنشر والتنقل والصحافة والتعددية السياسية والتناوب على السلطة عن طريق الانتخابات غير المزوّرة والحرية الدينية. وهي المكان الوحيد الذي تحققت فيه استقلالية العقل البشري بالقياس إلى العقل اللاهوتي القديم...

(**) يقصد أركون بذلك أن الدولة الحديثة حلّت محل الكنيسة كسلطة تهيمن على كل شيء. صحيح أنها دولة قانون، وهذا شيء مهم جداً ومكتسب إيجابي حقيقي. ولكن البشر هم البشر وبإمكانهم أن يتلاعبوا على القانون إذا ما وصلوا إلى السلطة، أو أن يحرفوه لخدمة أغراضهم الخاصة. وهكذا رحنا نسمع كثيراً عن أخبار الفساد المنتشر في أوساط الطبقة السياسية الفرنسية أو غيرها. فهم يحولون الأموال العامة إلى جيوبهم. ولكن ليس كلهم في الواقع. يضاف إلى ذلك أن الوعي الفرنسي أو الغربي لا يستطيع حتى الآن أن يواجه نفسه وأن يحاسب ضميره على ما ارتكب أثناء الحروب الاستعمارية...

(***) عندما حلّ العقل الفلسفي ـ السياسي في العصر الحديث محل العقل اللاهوتي ـ السياسي اعتقد الناس أن كل المشاكل سوف تنحلّ، وأن التقدم سائر إلى نهاية الشوط بدون مشكلة. والواقع أنه تحققت إنجازات كثيرة كما قلنا، ولكن حصلت خيبات أيضاً. هنا =

يجعل من نفسه ذروة مستقلة وحيادية للهيبة الفكرية العليا التي تكون أكثر مصداقية من الهيبة الروحية التي كان يمارسها العقل اللاهوتي ـ السياسي طيلة قرون وقرون. ولكننا لاحظنا من خلال التجربة العملية أن مصداقيته ليست متينة إلى الحد الذي كنا نتصوره. نقول ذلك وبخاصة أن مسؤولياته منتشرة ومتبعثرة وموزعة على كل الباحثين في العلوم الاجتماعية(*). من المؤكد أن الوجه المأساوي من العقل المهيمن اليوم، تماماً كما الوجه الدوغمائي والوظائف الاستلابية للعقل اللاهوتي ـ السياسي القديم، يظل مطموساً ولا مفكّراً فيه أو محجوباً، ما دام عقل الدولة العلماني أو الديني والمصالح العليا للطائفة الدينية أو للأمة الحديثة، والإكراهات الملازمة بالضرورة لكل مهنة أكاديمية «لامعة»، أقول ما دامت كل هذه الأشياء لها الأولوية على استقلالية العقل المعرفي المحض ومسؤوليته المعلن عنها نظرياً وشعائرياً.

لقد حرنا في الأمر: ففي اتجاه أي ذروة عليا للمشروعية والهيبة يمكن أن نتجه بعد أن فُصِلت الهيبة الروحية عن السلطة السياسية(**)؟ وبعد أن أصبحت الهيبة الفكرية هي المسؤولة عن تحديد جوهر الذروات الروحية والسياسية والأخلاقية والتشريعية وحدودها ومسؤولياتها، في أي اتجاه نستدير؟... هكذا نلتقي هنا مرة أخرى بالدور الهائل الذي لا يمكن تجاوزه للعلوم الاجتماعية والفلسفة، ولكن دون أن نستطيع بلورة معيار ابستمولوجي واضح يتيح لنا أن نحدد نظاماً جديداً للعقول: أقصد نظاماً يفرض نفسه بشكل إجباري ومتساوٍ على

= يقوم أركون بنقد داخلي لتجربة الحداثة الغربية المستمرة منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. ولا يكتفي بنقد العقل الديني وتجربته الطويلة، وإنما ينتقد العقل الذي حلّ محله في أوروبا، وفي أوروبا وحدها: أي العقل الفلسفي.

(*) كل باحث من هؤلاء الباحثين يمارس عمله داخل إطار العقلانية الحديثة. ولكن عالم الاجتماع يمارسها بطريقته الخاصة، وكذلك عالم النفس، والتاريخ، والأنتربولوجيا، إلخ... والعقلانية الحديثة أعطت ثمارها يانعةً طيبة في كافة المجالات، ولكنها صودرت أخيراً من قبل الدولة التي تفكر في مصلحتها العليا قبل أن تفكر بالمبادىء السامية لعصر التنوير.

(**) يقصد أركون أن السياسة فصلت عن الدين أو عن مشروعيته في أوروبا، وفي أوروبا وحدها. ففي الماضي كانت هناك هيبة لا تناقش ولا تمس هي هيبة العقل اللاهوتي المسيحي. وأما اليوم، وبعد حلول العقل الفلسفي الحديث محل العقل اللاهوتي، فلم تعد هناك هيبة متعالية أو مطلقة تفرض نفسها على الجميع. من هنا سر الأزمة الحاصلة =

كل فعالية معرفية أياً تكن(*). لا تزال الأديان تتجرأ حتى الآن على القول بوجود أخلاق كونية تنطبق على جميع البشر وعلى إمكانية التوصل إلى سلام نهائي إذا ما عدنا إلى تعاليمها «الصحيحة». وأما الفلاسفة فيشكلون طوباويات ليبرالية انطلاقاً من دعامات اجتماعية ـ ثقافية وتجارب سياسية. وهذه التجارب هي التي تؤيّد بالضبط استراتيجيات لاأخلاقية قائمة على الهيمنة واستغلال الكوكب الأرضي بأسره(٤). وأما الباحثون العلميون، والمهندسون، والخبراء، والصنّاع، وكبار الموزعين للسلع الاستهلاكية، فيعلنون عن أنفسهم بأنهم مجرد منفّذين ولا يتحملون أية مسؤولية شخصية من أي نوع كان. بل إن الفنانين يرفضون علينا حتى المتعة الفنية أو الجمالية المباشرة، أو العفوية، أو البريئة وذلك عندما يستخدمون أسلوب الاستفزاز والغرابة في الرسم والنحت. وهم يستخدمونه لكي يعبّروا، كلٌ على طريقته الخاصة، عن الفوضى المعنوية المعمّمة لفترة بأسرها(**). ففي هذه الفترة لم تعد آثار المعنى بقادرة على جعلنا ننسى بأنه لم يعد ممكناً بالنسبة لنا أن نتجه مباشرة نحو المعنى، ولا أن نقول ما هي القيمة، ولا أن نشير إلى كائن أعظم دائم، ومتعال، وموثوق: أي الكائن كمصدر لا ينفد للحب حتى ولو لم يكن ذلك إلا على سبيل المقابل الداخلي الذي نخاطبه بيننا وبين أنفسنا في المحادثات الحميمية (أو المونولوغ الداخلي) للذات البشرية(***).

= حالياً في الغرب: أنها أزمة هيبة ومشروعية. صحيح أن الحداثة حرّرت الغرب من دوغمائية العقل الديني، ولكنها فتحت الآفاق على كافة الاحتمالات. فالحرية خطيرة أيضاً ومسؤولية ثقيلة...

(*) لم يتوصل أي فيلسوف حتى الآن إلى فرض عقلانيته أو فلسفته على جميع البشر دون استثناء. وحتى إيمانويل كانط، مؤسس الحداثة الأوروبية بعد ديكارت، تعرض للانتقاد والتجاوز. وعلى الرغم من أخلاقيته وحبه للجنس البشري كله إلا أن فكره حُرِف عن مقصده الصحيح من قبل الطبقة البورجوازية فالرأسمالية القائدة للغرب. وقد كان من المتوقع أن يؤدي عقل التنوير إلى تنوير البشرية كلها وليس فقط الأوروبيين، ولكنه حرف لخدمة مصالح هؤلاء الأوروبيين بالذات أو لمصلحة الطبقة القائدة فيهم...

(**) يشير أركون هنا إلى الصرعات الجديدة في الفن التشكيلي والتي تجاوزت الحدود في التجريد والعبث واللامعقول. ويقول بأنها تعبّر عن مرحلة كاملة من الضياع والتشتّت وفقدان المعنى. وكان بإمكانه أن يضيف إليها الأدب الروائي الذي كسر كل القواعد الكلاسيكية بحجة الحرية والحداثة والتجريب. كما وينبغي أن نضيف إليها التيارات العدمية واليائسة. وكلها تعبر عن أزمة حضارة بأسرها.

(***) يقصد أركون بذلك أن الحداثة فقدت صوابها ولم تعد تؤمن بشيء يتجاوز الربح =

إذ أقول هذا الكلام فإني لا أجهل أنه يوجد حتى الآن مؤمنون، وإنسانيون لا يتجرأون على تسمية أنفسهم هكذا، ورجال ونساء لا يحتاجون إلى النظريات العلمية المعقدة أو التسميات المكرسة من أجل أن يعيشوا ويؤيّدوا ضرورة وجود هذا المقابل الداخلي الضروري جداً لإغناء الذات البشرية(*). ولكني أتحدث هنا عن حالة تاريخية للعقل وأهتم بالمكانة المعرفية لأنماط العقول التي لا تزال مستمرة في التصارع والتنافس فيما بينها من أجل ممارسة سلطة موثوقة وكونية (أو قابلة للتعميم كونياً). كل ما قلته حتى الآن يخص الصراعات التي حصلت بين العقل في العصر الكلاسيكي/وبين العقل اللاهوتي ـ السياسي الذي أُضعف، واضطر للتقلص والانسحاب، ولكنه لم ينسحب كلياً من المسرح التاريخي. هناك حالة ثالثة للعقل ظهرت بعد عام ١٩٤٥ ألا وهي: عقل ما بعد الحداثة أو ما يدعوه بعضهم كذلك. وأنا أفضل أن أدعوه بالعقل المنبثق الطالع أو الاستطلاعي (la raison émergente). وقد دعوته كذلك لكي نخرج من التطور الخطّي المستقيم للمركزية الأوروبية. فقد فُرِض هذا التحقيب للمراحل التاريخية فقط من وجهة نظر المسار الأوروبي. ودعّمه تاريخ الفلسفة المكتوب في أوروبا والذي يحذف اللاهوت ويتجاهل النطاق المتوسطي كما حددته آنفاً ويستولي منذ الآن على مفهوم ما بعد الحداثة لكي يفرض تقسيماته ومقولاته وتحديداته(**). كما وينصّ

= والاستهلاك. لم تعد هناك من قيمة عليا تتجاوزنا ونؤمن بها ونركن إليها. فالله غاب عن عالم الحداثة، وبغيابه ضعنا أو تفرقنا مذاهب شتى. ولم يعد هناك من أحد يحاسبنا أو نتحاور معه ضميرياً لكي نعرف فيما إذا كنا أصبنا أو أخطأنا، لكي نندم ونتوب. في الماضي كنا نستبطن وجود الله في داخلنا كمحاور نخاطبه، كشخص يقف في مواجهتنا، وأما الآن فلم يعد هناك أحد. حقاً أن الحداثة في أزمة.

(*) يشير أركون هنا إلى المؤمنين المسيحيين في أوروبا وأتباع النزعة الإنسيّة أو الإنسانية *(humanistes)* والذين لا يتجرأون على تسمية أنفسهم هكذا: أي كمؤمنين وإنسانيين خوفاً من سخرية الملاحدة الذين يعتبرون الإيمان تخلفاً ورجعيةً... وهذا الكلام لا يُفهَم إلا ضمن السياق الأوروبي الذي انعدم فيه الإيمان الديني أو تراجع كثيراً. بل وحتى الإيمان بالإنسان أو القيم الإنسانية أصبح يعتبر شيئاً قديماً، بالياً، من قبل أتباع «موت الإنسان» أو انحلاله وتفككه. (أنظر التيار الذي أشاعه في الستينات ميشيل فوكو وكلود ليفي ستروس وألتوسير وسواهم...).

(**) هنا ينبغي أن نتوقف قليلاً لكي نفهم ما الذي يقصده أركون بكل ذلك. يقصد أركون أن تسمية ما بعد الحداثة تعني أننا نبقى في التطور الخطي المستقيم لتاريخ الفكر الأوروبي. فهناك أولاً عقل القرون الوسطى أو العقل اللاهوتي ـ السياسي، ثم تلاه العقل الفلسفي =

على اللايقينيات اليوم بعد أن نصّ على اليقينيات بالأمس، ويتعلق بآفاق المعنى بعد أن أنكرها وأعلن موت الله والإنسان أو موت الذات(*). باختصار: ينبغي أن نجد مخرجاً من هذه الساحة المستغلّة أكثر من اللزوم من قبل العقل المهيمن الذي لا يعترف أبداً بأنه مهيمن أو لا يسمّي نفسه هكذا. وذلك لأنه لو اعترف بأنه مهيمن لاضطر إلى إلقاء نظرة نقدية على منتوجاته الخاصة انطلاقاً من حقول التاريخ التي يحتلها أو يحرثها ويعجنها دون أن يتحمل مسؤولية الأنقاض التي تركها فيها بعد كل زيارة طارئة أو ذات مصلحة نفعية عابرة.

إن العقل المهيمن مستقر وراسخ في كل الأمكنة العليا لإنتاج المعرفة الحديثة والسيطرة عليها أي في الجامعات ومراكز البحوث والمختبرات العلمية. إنه مستقر وقوي ومهيمن إلى درجة أنه يحق لنا أن نتساءل عن مدى الحظوظ التي تُرِكت لانبثاق عقل جديد يتجاوز ما هو موجود. أقصد بذلك العقل الجديد الذي يمتلك المصادر والأدوات الكافية والشهرة الضرورية من أجل تدشين عهد جديد للمعرفة، والتواصل، والممارسة العملية. ونحن نهدف من وراء كل ذلك إلى الخروج من العقل اللاهوتي المهيمن في العالم الإسلامي بطريقة أخرى غير طريقة العنف السياسي والدموي للإيديولوجيا الثورية(**). كما ونهدف إلى تصفية

= السياسي الذي ساد مرحلة الحداثة، ثم تلاه الآن أو سوف يتلوه عقل ما بعد الحداثة. وأركون يفضل تسمية هذا الأخير بعقل ما فوق الحداثة أو بالعقل الاستطلاعي المنبثق. وهو يدعوه كذلك لكي يأخذ مسافة عن الحداثة ولكي ينتقدها ويعتبرها نسبية مثلها في ذلك مثل العقل اللاهوتي ـ السياسي الذي سبقها.

(*) موت الله أعلنه نيتشه في نهاية القرن التاسع عشر، وموت الإنسان أعلنه فوكو عام ١٩٦٦، وموت الذات أعلنته الفلسفة الحديثة كلها من ديلوز إلى دريدا إلى ألتوسير إلى فوكو... كل شيء مات عند هؤلاء الفلاسفة الطليعيين أكثر من اللزوم، أو قل العدميين أكثر من اللزوم. والدليل على ذلك أن فلاسفة الجيل الذي تلاهم أصبحوا يتحدثون عن عودة الذات إلى الساحة من جديد، بل وحتى عن عودة الله لدى بعض القطاعات من المفكرين. ويقصد أركون بالعقل المهيمن ذلك العقل التكنولوجي ـ العلمي ـ التلفزي السائد في الغرب والذي يريد أن يكتسح العالم كله في عصر العولمة القادم. والواقع أنه يسيطر على مقدرات العالم اقتصادياً وسياسياً ومصرفياً، إلخ...

(**) يقصد أركون بذلك أننا لسنا مضطرين للمرور بثورة ضخمة ودموية كالثورة الفرنسية من أجل الخروج من العقل اللاهوتي القروسطي. ولكن كيف؟ لا ريب في أن هناك عدة طرق للخروج من القرون الوسطى. فألمانيا خرجت بطريقة، وفرنسا بطريقة، وإنكلترا بطريقة. والعالم العربي أو الإسلامي سوف يخرج منها أيضاً بطريقته الخاصة. كل مجال =

الوعود الوهمية للإيديولوجيا الثورية(*) دون أن نعود إلى المخيال الديني المُنشَّط حالياً أو المنبعث مجدداً بسبب فظائع الحداثة المتوحشة، ودون أن نلجأ إلى المعارف العلمية والقيم الديمقراطية التي يمكن حذفها بسهولة عن طريق الدول الحديثة التي تعلن ظاهرياً احترامها التفاخري للشرعية الشكلانية (أو القانونية الشكلانية). ينبغي أن نعلم أن العولمة قسمت العالم إلى شطرين: شطر يشمل الدول السبع الكبار الأكثر تصنيعاً وتقدماً وقوةً اقتصادية في العالم. وهذه الدول السبع قد تصبح ثماني، أو تسعاً، أو عشراً... وشطر يشمل بقية العالم الفقير الذي لا اسم له غير الاسم الجغرافي: دول الجنوب... إن الخطابات الصادرة عن هذا الجنوب المُهمَّش والمحتقَر لم تعد لها حتى تلك المتانة أو الفعالية الإيديولوجية التي كانت تتمتع بها خطابات العالم الثالث أثناء الحرب الباردة. وإذا لم تأخذ العلوم الاجتماعية هذه المعطيات بعين الاعتبار عندما تطرح إشكالياتها وتبلور استراتيجياتها في التدخل العلمي، فإن العقل المنبثق أو الاستطلاعي الاستكشافي سوف يظل عبارة عن طوباوية لا مستقبل لها(**). نقول ذلك على الرغم من أنه أصبح يمثل حاجة مُضمَرَة للتاريخ الجاري حالياً. وعندئذ سوف تعطي هذه النتيجة المخيِّبة الحق للمنظِّرين الذين تنبأوا بنهاية التاريخ. (بمعنى أن التاريخ قد انتهى بانتصار النموذج الحضاري الغربي على النموذج السوفياتي الشيوعي، وأن الحداثة الديمقراطية الغربية هي آخر شيء يمكن أن يتوصل إليه التاريخ).

التحديات التي يطرحها الإسلام

كان عالم السياسة الأميركي بنيامين ر. باربير قد أصدر مؤخراً كتاباً جديداً.

= تراثي - تاريخي سوف يستنبط طريقه الخاص إلى العلمنة والحداثة والتقدم...

(*) المقصود بالإيديولوجيا الثورية هنا إيديولوجيا الثورة الفرنسية. ومن المعلوم أن بعض قطاعات الرأي العام الفرنسي ملّت منها بعد أن جرّبتها طيلة مائتي سنة وأصبحت تحن إلى العهد القديم والإيديولوجيا الدينية الكاثوليكية. ولكن يتضح من كلام أركون أن العودة إلى الوراء أمر مستحيل، وأن الانتعاش الحالي للأصوليات الدينية ليس هو الحل. فالأصولية انتعشت كرد فعل على تطرف الحداثة وانحرافها، وبالتالي فهي رد فعل وليست فعلاً...

(**) بمعنى أن عقل ما بعد الحداثة سوف يظل أمنية وحلماً عذباً ولن يتحقق. ولكن لا أعرف لماذا يعطي أركون كل هذه الأهمية للعلوم الاجتماعية؟ والفلاسفة، أين هم الفلاسفة؟ إننا نحلم بظهور فيلسوف جديد قادر على تلخيص الوضع أو القبض على جوهر الواقع والعصر من خلال الفكر كما يقول هيغل...

وقد استخدم فيه مفهوم الجهاد لكي يدل فيه على قطب القوى المضادة للعولمة الكاسحة المتقدمة تحت اسم الـ (McWorld)(*). وكنت قد تعرضت لهذا الكتاب بالتحليل في دراستي التي اتخذت العنوان التالي: «الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة». هكذا اعترف علماء السياسة الغربيون بأن الإسلام يشكل تحدياً سياسياً للغرب(**). ولكن هذا التحدي لم يؤخذ حتى الآن بعين الاعتبار أو على محمل الجد من قبل أصحاب القرار الكبار في العالم المهيمن. في الواقع أنهم يعرفون أن هناك بعض النخب السياسية والاقتصادية الناشطة والتي تقاوم في كل بلد إسلامي أو عربي النموذج الأصولي (أو الإسلاموي). ونلاحظ أنه في البلدان التي تستخدم فيها السلطة الإسلام السياسي من أجل ضمان مشروعيتها، فإن الإكراهات الاقتصادية والتكنولوجية والمصرفية تلعب دوراً في اتجاه السير نحو اعتماد اقتصاد السوق. وإذا ما حصل يوماً ما ازدهار اقتصادي في هذه البلدان، وإذا ما تناقص الضغط السكاني ـ الديمغرافي والبطالة، فإنه يمكننا أن نفترض بأن الراديكالية الدينية سوف تفقد وظائفها الحالية وقدرتها التعبوية. ولكن سوف تكون الأمور أفضل إذا ما رافقت العلوم الاجتماعية هذا التطور، ودمجت العامل الديني داخل استراتيجية شمولية هادفة إلى إعادة تحديد الشروط النظرية والعملية لإنتاج المعنى، وتسييره نقدياً وتوصيله إلى الجميع في مجتمعات محكومة منذ الآن فصاعداً بظاهرة العولمة(***) شاءت أم أبت. إذا ما

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي:
- Benjamin R. Barber: *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la democratie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1996.

(**) كان صموئيل هنتنغتون قد اعترف بأن الإسلام هو الذي يشكل الخطر الأكبر على الحضارة الغربية بعد سقوط الشيوعية. ثم أضاف إليه الكونفوشيوسية الصينية... وبالتالي فالصدام المروّع سوف يكون بين الإسلام والنموذج الحضاري الغربي. وهذا ما هو حاصل الآن عن طريق الحرب التي تشنّها الأصولية ضد الأنظمة الحاكمة في العالم العربي أو الإسلامي وضد الغرب في آن معاً.

(***) أصبحت ظاهرة العولمة هي الشغل الشاغل لكل الباحثين والمثقفين. ومعناها بشكل مختصر هو أن العالم أصبح قرية كبيرة مترابطة الأجزاء ترابطاً عضوياً أكثر فأكثر. فوسائل الاتصالات الحديثة ألغت المسافة الجغرافية بين مختلف أجزاء العالم أو قلّصتها إلى أقصى حد ممكن. والزمن أيضاً لم يعد له معنى. فالحدث الواحد يشهده كل أبناء العالم على التلفزيون في وقت واحد. ثم جاء الفاكس والأنترنيت وغيرهما لكي يلغيا المسافات =

حصلت هذه المرافقة فإنه يمكننا أن نعتبر أن التحديات التي يطرحها الإسلام والتي لم تُحَلّ حتى الآن سوف تجيء لكي تختلط بكل التحديات التي تطرحها الدول القومية الحديثة وكل المجتمعات والشعوب وكل الطوائف أغلبية كانت أم أقلية(*). كلها مدعوة لإعادة التفكير بالتضامنات التاريخية (أو العصبيات التاريخية) ضمن المنظور الجديد فعلاً واللامرجوع عنه لظاهرة العولمة. فالجميع مسؤولون عن إنجاحها ولهم مصلحة في ذلك.

إن المسيرة نحو هذا الهدف سوف تكون بالضرورة مترددة، متعثرة، ملتوية أو متعرجة بالتأكيد. وسوف تكون تقدمية ـ تراجعية كما نلاحظ الآن. لهذا السبب أقول: ينبغي أن نحدد بدقة مراتبية المهام المطروحة علينا وأولوياتها. أقصد المهام التي ينبغي على الفكر الإسلامي أن يشرع فيها لكي لا يتخلف عن مسيرة الركب، أو عن المسيرة التاريخية للعولمة، كما تخلف في الماضي عن مسيرة تشكيل الحداثة في العصر الكلاسيكي(**). بالطبع فإن الفكر الإسلامي، ضمن المنظور الواسع للعولمة، هو مسألة تخص الجميع، مسلمين كانوا أم غير مسلمين. وحاله في ذلك حال الفكر الهندوسي، أو البوذي، أو المسيحي، أو اليهودي، أو الليبرالي، أو العلماني... إن هذا المنظور الواسع الذي يتجاوز كل العصبيات الضيقة من دينية أو قومية يتطلب من الباحث العلمي اعتناقاً جديداً أو تحولاً عن

= أيضاً. وبعد عام (٢٠٠٥) سوف يصبح العالم كله سوقاً اقتصادية مفتوحة بدون جمارك وبدون حدود. وسوف تترتب على ذلك انعكاسات فلسفية وسياسية كبرى.

(*) ولكن ألا يمكن القول بأن التحديات التي يطرحها الإسلام على الحداثة أو تجاه الحداثة تشبه التحديات التي طرحتها المسيحية على هذه الحداثة ذاتها قبل مائتي سنة أو مائة سنة؟ ألا يمكن القول بأن الآخرين قد حلّوا مشكلتهم مع تراثهم الديني القروسطي قبلنا بفترة طويلة؟ وأنه قد جاء دورنا لكي نحلّ مشكلتنا مع أنفسنا. هذا لا يعني بالطبع أن الحداثة الغربية ليست في أزمة، وأنها ليست بحاجة إلى نقد وتجديد. ولكن يخيّل إليّ أن أزمتنا أشد تفاقماً وحدةً وعنفاً بكثير.

(**) بحسب أركون وتحليلاته فإن الفكر الإسلامي لم يساهم بمرة واحدة في تشكيل الحداثة الكلاسيكية التي تمت في أوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. والآن يدخل الفكر مرحلة جديدة هي: مرحلة العولمة. فهل سيتخلف الفكر الإسلامي (أي العربي، أو التركي، أو الإيراني..) عن دخولها والمساهمة فيها كما فعل في السابق؟ هذا هو السؤال. ولكن الفكر الإسلامي في عصر العولمة لم يعد شأن الباحثين المسلمين وحدهم، وإنما شأن جميع الباحثين في العالم.

عصبيته الشخصية لكي يستطيع إدراك أبعاده(*). وهذا الاعتناق للموقف الجديد للعقل المعرفي ينبغي أن تتحمل مسؤوليته بالدرجة الأولى العلوم الاجتماعية والفكر الفلسفي. وينبغي على الباحثين ـ المفكرين أن يفرضوا الاعتراف بمكانتهم وأهميتهم التي تكمل مكانة وأهمية الباحثين العلميين بشكل بحت والباحثين المهندسين، والباحثين المتبحّرين في جمع المعلومات وتحصيلها، دون أن يعني ذلك حصول تضارب بين الطرفين بالضرورة(**).

وأما فيما يخص الفكر الإسلامي فإني كنت قد اقترحت في مناسبات عديدة برامج للبحث مع تفصيلاتها. وتشتمل هذه البرامج في آن معاً على مساهمات العلوم الاجتماعية، والعلوم السياسية مصحوبةً بالنقد الفلسفي. إني مجبر على القول بأن هذه البرامج كانت تثير الاستحسان المباشر عندما كنت أستعرضها أمام الناس شفهياً. ولكن لا أحد يهتم بها أو ينفّذها من الناحية العملية. فالأساتذة الجامعيون المؤهلون للإشراف على البحث العلمي بحسب المصطلح الرسمي السائد لا يهتمون بها، ولا كذلك مراكز البحوث المتخصصة في دراسة الفكر الإسلامي. لم تحظَ إذن بالاهتمام ولا حتى بالمناقشة من قبل الأساتذة المستشرقين في الجهة الغربية. وأما في الجهة الإسلامية أو العربية فنلاحظ أن التواجد الضعيف للعلوم الاجتماعية فيها هو الذي يفسر لنا سبب التأخر في تبنّي هذه المواقف الفكرية الجديدة التي سوف تنتصر في النهاية وتفرض نفسها مع حركة التقدم. والشيء الغريب الذي يدعو للتناقض والدهشة هو أن احتجاجات الحركيين الأصوليين على

(*) هنا يوسّع أركون من منظوره إلى أقصى حد ممكن. فالباحث مطالب باعتناق الموقف الفكري العالمي الجديد كما يعتنق الإنسان ديناً ما. بمعنى أنه ينبغي أن يحصل تحول نفسي ومعرفي في داخله، تحول يحرّره من كل العصبيات الضيقة ويجعله يستشعر هموم العالم ككل أو يستوعب ثقافات العالم وليس فقط ثقافته الخاصة. ينبغي أن يصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن يستشعر بأهمية التراث المسيحي أو البوذي أو اليهودي كما يستشعر بأهمية تراثه الخاص...

(**) هنا يربط أركون بين البحث العلمي في شقيه الكبيرين: العلوم الإنسانية (أو الاجتماعية)، والعلوم الدقيقة من فيزيائية وكيميائية وبيولوجية وفلكية، إلخ... فالروح العلمية واحدة وإن اختلفت مجالات تطبيقها أو ممارستها. وهنا يعترف للفكر الفلسفي بأهميته وليس فقط للعلوم الاجتماعية. ولكن التفلسف لا ينبغي أن يتم بشكل نظري، تجريدي، بعيداً عن الوقائع المحسوسة كما يفعل بعض المنعزلين في الأبراج العاجية. وإنما ينبغي أن يتم إلى جوار العلوم الاجتماعية وبعد الاطلاع على نتائجها.

الدراسة العلمية للإسلام ورفضهم العنيف لها هما اللذان يؤديان إلى إشعال المناقشات الحساسة أكثر من أعمال الجامعيين الأكفياء(*). بالطبع فإن هذه المناقشات بعيدة عن المشروع العلمي ولكنها تثير الضجة والاهتمام حول مسائل التراث الإسلامي. ولكن التناقض الصادر عن موقف الخبراء الغربيين المختصين بالشؤون الإسلامية يبدو أكبر وأكثر مدعاة للدهشة. فبعضهم يختبىء خلف احترام العقائد الإسلامية أو يتبجّح بذلك من أجل عدم القيام بنقد العقل الإسلامي(**). في الواقع أنهم لا يريدون المخاطرة بأنفسهم والانخراط في هذا الاتجاه. وبعضهم الآخر يقول بأن العمل التمهيدي لم يتم بعد فيما يخص التراث الإسلامي، وأنه لا يمكننا أن نقوم بالنقد الجذري والتقييم النهائي لهذا التراث قبل إنجاز هذا العمل. والمقصود بالتمهيد الأولي جمع المعلومات الدقيقة عن التراث ومسحه مسحاً تاريخياً شاملاً على الطريقة الفيلولوجية. بعدئذ يمكن الانتقال إلى المرحلة النقدية التي تتطلب إعادة تكوين منهجي وابستمولوجي لكل الباحثين(***). (يلاحظ القارىء أني استخدمت مصطلح الخبراء الغربيين بالشؤن الإسلامية وليس مصطلح

(*) لا توجد علوم اجتماعية في الجامعات العربية ولا حتى فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة. هكذا نجد أن تأخرنا في مجال البحث العلمي لا يشمل فقط العلوم الدقيقة، وإنما أيضاً العلوم الإنسانية. ولكن استغراب أركون هنا لما تثيره احتجاجات الأصوليين من مناقشات فكرية مهمة حول الإسلام يزول إذا ما عرفنا أن المسلمين هم المعنيّون أساساً بالمناقشات الدائرة حول الإسلام وليس المستشرقين الغربيين. وأكبر دليل على ذلك أعمال أركون ذاتها. فهي لا تثير الاهتمام في الجهة الاستشراقية أو الفرنسية مثلما تثيره لدى العرب.

(**) ثم يثني عليهم الإيديولوجيون العرب أو المحافظون التقليديون ويقولون: انظروا إلى احترام هؤلاء المستشرقين المنصفين لتراثنا الإسلامي، وإلى ما يفعل به محمد أركون من نقد وتفكيك!... أليسوا أكثر غيرة على الإسلام منه؟! ولكنهم نسوا المثل القائل: صديقك من صدقك لا من صدّقك. فأركون من شدة غيرته على وضع المسلمين ورغبته في أن يخرجوا من وهدة الانحطاط والمأزق المسدود الذي وصلوا إليه يشرع في نقد العقل الإسلامي...

(***) ولكن عملية المسح التاريخي على الطريقة الفيلولوجية قد لا تنتهي... وبالتالي فهل سنؤجل عملية نقد العقل الإسلامي إلى أبد الآبدين؟ إن أركون لا يستطيع الموافقة على هذا الكلام لأنه يؤخر مشروع التحرير: أي تحرير المسلمين من الرواسب والانغلاقات التراثية المزمنة. ولذلك فهو يزاوج بين العمليتين: عملية الدراسة الفيلولوجية وتجميع المعلومات الصحيحة، وعملية غربلتها والاستفادة منها من أجل القيام بتفكيك المواقع التقليدية التي أصبحت حجر عثرة في طريق التقدم والنهوض.

علماء الإسلاميات. لماذا؟ لأن هذا المصطلح الأخير فقد معناه بعد هجمة الأدبيات السياسية على الساحة. وهي أدبيات لا همّ لها إلا التحدث عن صعود الأصولية، والإسلام السياسي، الراديكالي، المتزمت...).

قد يقول علماء السياسة والاجتماع بأن معرفة المجتمعات العربية أو الإسلامية المعاصرة لا تتطلب العودة إلى مقولات الفكر الإسلامي التي تشكلت وطُبِّقت في القرون الوسطى البعيدة والتي لا تشغل الوعي الإسلامي المعاصر إلا بكونها فضاءات أسطورية لإسقاط النواقص والصعوبات والهلوسات الحالية عليها(*). ولكن لحسن الحظ فإن هناك بعض الأعمال الجديدة والشجاعة والمبتكرة والمنخرطة ابستمولوجياً في العمق. لحسن الحظ فإن هذه الأعمال تظهر هنا وهناك في كلا السياقين اللذين يبقيان مع ذلك مُهَيْمَناً عليهما إما من قبل الأدبيات الحركيّة(**) من جهة، وإما من قبل الأعمال الأكاديمية المتبحّرة المليئة بالمعلومات ولكن الفقيرة من حيث الزحزحة والتجاوز أو الخجولة جداً من حيث الانخراط الابستمولوجي.

أنوي في الطبعة الثانية من كتابي نقد العقل الإسلامي أن أعيد صياغة هذه البرامج من جديد. وكنت قد اقترحتها على الملأ لأول مرة عام ١٩٧٠ وفي كتب أو مجلات اختصاصية ليس من السهل التوصل إليها. وبالتالي فسوف أكتفي هنا باستعراض بعض الإشارات السريعة لكي أوضح موقفي بشكل أفضل. إني أعتقد أن ساحة الفكر الإسلامي ملائمة جداً لكي نطبق عليها منهجيات العقل الجديد الذي يريد أن ينبثق ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي. إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي،

(*) ولكن هذا الكلام مرفوض لأن مشاكل الحاضر لها جذور في الماضي البعيد، وبالتالي فلا يمكن فهمها أو تشخيصها إلا إذا عدنا إلى جذورها البعيدة المطموسة في أعماق التاريخ. كل مشكلة من المشاكل التي تطرحها الحركات الأصولية اليوم لها جذور في الماضي. هذا لا يعني أن لا علاقة لها بالحاضر وهمومه! ولكن ينبغي أن نقيم التوازن بين دراسة العوامل الآنية والعوامل التاريخية في دراسة كل مسألة أو كل ظاهرة.

(**) المقصود بالأدبيات الحركية كتابات وشعارات الحركات الأصولية الحالية التي تحظى بانتشار واسع حتى في الغرب! وأما الأعمال الأكاديمية المتبحرة فيقصد بها أركون الأعمال الاستشراقية البعيدة عن هموم الواقع وقضاياه الملتهبة والتي لا تريد التدخل في الشؤون «الداخلية» للمسلمين خوفاً من غضبهم أو رد فعلهم... أو لامبالاة بمشاكلهم الحارقة وقضاياهم...

متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي. إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة(*) ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حالياً (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة).

من السياجات الدوغمائية المغلقة إلى العقل الجديد الاستطلاعي (أو عقل ما بعد الحداثة)

كنت قد قلت بأن مفهوم العقل الدوغمائي لا ينطبق فقط على التركيبات اللاهوتية التي تثبّت أو تحدّد العقائد والممارسات والطقوس والمعايير الأرثوذكسية للأديان التقليدية. وإنما هو ينطبق أيضاً على الأديان العلمانية (أو الدنيوية) المعاصرة(**). ولكن كل شخص يستطيع أن يلاحظ بسهولة أن السياج الدوغمائي المغلق قد اتخذ في الخطاب الإسلامي المعاصر مكانةً أكثر إزعاجاً وضخامة ووظيفة أكثر توجيهاً وإدارةً وتسييساً من كل الخطابات القروسطية(***). ينبغي أن نأخذ علماً بهذه الظاهرة بصفتها معطىً اجتماعياً نفسياً ـ لغوياً وسياسياً ـ دينياً يحيلنا، كما نرى، إلى ماضٍ تاريخي بعيد وإلى المشاكل الحالية الأكثر اشتعالاً والتهاباً في

(*) بمعنى أن عصر العولمة القادم يحمل في طياته الخير والشر، الإيجابيات والسلبيات، المخاطر المخيفة والوعود الزاهرة. وكل شيء يتوقف على كيفية استفادتنا منه أو مواكبتنا إياه. والعقل الجديد الاستطلاعي ينبغي أن نطبقه على تراث الإسلام وعلى التراثات الأخرى في آن معاً بما فيها تراث الحداثة الأوروبية المستمر منذ مئتي سنة. فالحداثة أصبحت تراثاً بعد أن تراكمت على نفسها طيلة هذين القرنين من الزمن. وبالتالي فأصبحت بحاجة إلى التفكيك والنقد.

(**) واضح أن مشروع أركون يهدف إلى تفكيك كل السجون العقلية أو كل الانغلاقات المزمنة سواء في الماضي أم في الحاضر. فالعقل الاستطلاعي الجديد الذي يدعو إليه يتخذ مسافة متساوية من كل السياجات الدوغمائية المغلقة، سواء أكانت دينية أم دنيوية. بهذا المعنى فإن الماركسية الأرثوذكسية (أو الشيوعية) لعبت نفس الدور الدوغمائي المغلق الذي لعبته الأرثوذكسيات الدينية التقليدية من إسلامية أو مسيحية (من ليس معنا فهو كافر، أو زنديق، أو منحرف، إلخ...).

(***) بمعنى أن الحركات الأصولية الحالية قد تجاوزت حتى القرون الوسطى في أدلجة التراث الإسلامي وتسييسه واستخدامه كأداة فعالة لخنق الفكر وإرهاب العقول. ونجحت في ذلك إلى حد بعيد، وإن كانت قد ابتدأت تبدو عليها الآن أمارات التعب والعناء. ولكنها لا تزال تمارس دورها القمعي الذي يشبه محاكم التفتيش في العصور الوسطى الأوروبية...

آن معاً. هل يمكن أن نوزع هذه المهمة على مختلف الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية لكي يشرحوها لنا؟ أقصد لكي يفسروا لنا علمياً هذه الحالة المعقدة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية حالياً في الوقت الذي يقدموا فيه للمجتمعات المعنيّة الأدوات الفكرية والممارسات التحليلية التي تمكّنها من السيطرة بشكل أفضل على التصورات التي تشكلها عن ماضيها، وقيمتها، ووضعها في العالم، وعلاقتها بالمعنى. أم هل ينبغي أن نبتكر مكانة جديدة للعقل أو ممارسة استدلالية ـ فكرية أكثر تلاؤماً مع منعطف جديد لم يسبق له مثيل في تاريخ المجتمعات البشرية والثقافات والفكر بشكل عام؟ هذا هو السؤال. وقد وجدت من واجبي أن أعيد طرحه من جديد لكي أبني إشكالية جديدة (أو نظرية جديدة) للظاهرة الإسلامية في التاريخ. وهي نظرية مرفوضة من قبل الكثيرين أو مُتَجاهَلة حتى الآن(*).

إن السياج الدوغمائي الذي انغلق داخله الخطاب الإسلامي(٥) المشترك منذ القرن الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي تقريباً يمكن النصّ عليه باختصار كما يلي(**):

يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض. وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (أو الرسول محمد). وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام المُوصَل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه. ثم دوّنوه كتابةً في مجموعة نصية دعوها بالمصحف. فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن. والقرآن يعني كلام الله المتلوّ شعائرياً، والمقروء، والمفسَّر، والمعاش بصفته القانون

(*) أركون يشكو من سوء الفهم في فرنسا والغرب لأعماله لأنه في رأيي يتموضع في موقع حرج يصعب على التحديد: فلا هو في جهة العلمانيين تماماً، ولا هو في جهة الدينيين التقليديين بالطبع، ولكنه يولي الظاهرة الدينية وعلم اللاهوت الحديث أهمية كبرى. وهذا ما يفرقه عن المفكرين العلمانيين، أي عن معظم مفكري الغرب الذين يعتبرون أن الظاهرة الدينية قد حسمت نهائياً أثناء عصر التنوير والقرن التاسع عشر.

(**) يؤرخ أركون لبداية عصر الانحطاط أو جمود الفكر الإسلامي بهذه الفترة: أي فترة وصول السلجوقيين إلى السلطة وتشكيل المدرسة المذهبية والعداء للفكر الفلسفي. ومن المعلوم أن الغزالي لعب دور المنظِّر الأكبر لهذه الفترة. ولا يزال الإسلام المعاصر يعيش على ميراث هذه الفترة ويجهل ما حصل أثناء الفترة السابقة لها: أي فترة الإسلام الكلاسيكي، فترة العطاء الفكري والإبداع الفلسفي والأدبي والديني.

الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمسّ، والصالح لكل زمان ومكان. ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه. وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه المصحف لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي (أي الشريعة).

هذا هو ملخص الاعتقاد الإسلامي كثّفناه هنا بشكل حرفي. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آن معاً نظام العقائد/واللاعقائد الخاص بالمسلمين. من هذه النواة الصلبة تُستَمدّ الشيفرات المعيارية الشعائرية، والأخلاقية، والتشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية، وطرق التحقّق أو التجلّي المعنوية والفنية والثقافية(*). باختصار فإن كل التوسعات (أو الانتشارات) في الزمان والمكان لعمل العقل والذاكرات الجماعية والمخيالات الاجتماعية تشكل بالضبط المجال المقدس الذي لا يمكن انتهاكه والذي لا تتعرض له العلوم الاجتماعية إلا بشكل متبعثر، هامشي، شكلاني. هكذا نجد المستشرقين مثلاً يهتمون بدراسة التاريخ الشكلاني للنص القرآني، والحديث، والفقه (أو الشريعة). كما ويقومون بدراسة شكلانية للشعائر والطقوس والعقائد. وكذلك يهتمون بدراسة تسلسل الأفكار والعقائد من أصولها وحتى الآن. ويقومون بالدراسة الوصفية للشيفرات المعيارية كما هي محددة أو مبلورة في الكتب الكلاسيكية للفقه أو للأخلاق. وهكذا يعيدون تركيب الإسلام الأرثوذكسي كما يتصوره المسلمون أنفسهم(**). وهذا هو الإسلام الذي نجده منقولاً إلى اللغات الأوروبية من قبل كبار المستشرقين أو علماء الإسلاميات. ثم يقدمون ذلك بمثابة الدراسات «العلمية» عن الإسلام! ثم يجيء أساتذة العلوم الاجتماعية وكبار السياسيين

(*) وهذا ما يدعوه أركون أيضاً بالأرثوذكسية الإسلامية، أو بالسياج الدوغمائي المغلق. وكل ما عداه بدعة ينبغي رفضها. فما ينسجم مع هذا النظام يؤخذ كعقيدة صحيحة، وما لا ينسجم يرفض بصفته لا عقيدة. لذلك دعاه بنظام من العقائد/واللاعقائد. بالطبع فإن المسيحيين عندهم نظام مشابه (وإن اختلفت مضامينه) وكذلك عند اليهود. وكل نظام لاهوتي يعتبر نفسه الحق والآخرين على ضلال...

(**) مرة أخرى يعود أركون لنقد المنهجية الاستشراقية في دراسة التراث الإسلامي. ويعيب عليها الاكتفاء بالدراسة الوصفية، أو الخارجية، أو الشكلانية، أو الحيادية الباردة لهذا التراث. ويدعو إلى انخراط ابستمولوجي في العمق لتفكيك الانغلاقات التراثية وليس مجاملتها لكي يرضى عنا المسلمون الأرثوذكسيون. فالحقيقة ينبغي أن تكون هدف الباحث وليس المجاملة.

والمفكرين الغربيين لكي يستمدوا من هذه الكتب الاستشراقية معلوماتهم حول هذه النقطة أو تلك، هذا الموضوع أو ذاك، هذه المشكلة أو تلك من المشاكل التي تعترضهم ضمن مجالاتهم الخاصة(*). إن وسائل الإعلام نادراً ما تستمد معلوماتها من الكتب التخصّصية المتعمقة. وإنما تفضل أن تستمدها من الأدبيات القريبة من همومها وأساليبها: أي من الأدبيات الحيّة، الآنية، المحسوسة، التي يسهل فهمها مباشرة والتي تؤثر فوراً على المخيال الغربي المُهَيَّأ منذ زمن طويل لتلقي كل التصويرات الأحادية الجانب والمتخلفة والدوغمائية عن «الإسلام» (المقصود عن الإسلام كما هو مجسّد أكثر فأكثر من قبل العمال المغتربين في المجتمعات الأوروبية أو الغربية نفسها)(**). إن العلوم الاجتماعية متواطئة قليلاً أو كثيراً مع هذه العمليات السرية أو المخفيّة، ولكن الناشطة باستمرار والرازحة. أقول ذلك في حين أنه كان من واجبها (أي من واجب العلوم الاجتماعية) أن تعرّي كل العمليات السرية الفاسدة وكل الآثار الضارة لمختلف الخطابات الاجتماعية، بما فيها الخطابات الصادرة عن الأوساط العلمية نفسها. إن هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي مُتَجاهلة أو مُهمَلة من قبل البحّاثة المتبحّرين في العلم كما من قبل الخبراء الغربيين في الشؤون الإسلامية. فمعلوم أن هؤلاء الخبراء يهتمون فقط بالأحداث العنيفة الجارية حالياً وبدراسة شخصيات الأصوليين أو قادتهم. ولكنهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك. وحده الباحث ـ المفكر يوضح نقطة انطلاق أبحاثه وتحرياته. فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ثم دراسة مضامينها وتوسعاتها العديدة (أو انتشارها). ثم يطبّق عليها عمليات الزحزحة

(*) قبل أن يتخذ السياسي الأوروبي قراره فيما يخص البلدان الإسلامية أو العربية أو الحركات الأصولية فإنه يستشير العارفين بالأمر: أي المستشرقين. ولكن أركون يرى أن المستشرقين يقدمون صورة سكونية أو تقليدية جامدة عن المجتمعات الإسلامية بسبب تخلّف منهجيتهم أو نظرتهم. فلو أنهم طبّقوا المنهجيات الحديثة على التراث الإسلامي لكانت النتيجة مختلفة، ولكان قرار رجل السياسة مختلفاً.

(**) هؤلاء العمال الفقراء الذين جاؤوا إلى الدول الأوروبية بحثاً عن العمل ولقمة الخبز يحملون معهم صورة بسيطة عن الإسلام بطبيعة الحال. وبالتالي فلا يمكن اختزال الفكر الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية إلى مجرد هذه الصورة البسيطة. ومع ذلك فإن هذا ما يلحظه الإنسان الأوروبي لأول وهلة، فيشكل هو الآخر صورة اختزالية عن الإسلام من خلالهم...

والتجاوز، هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقاً الفكر الإسلامي نفسه(*)، ولا كذلك مختلف الخبراء الغربيين المختصين بالمجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية (أي المجتمعات المتأثرة بالإسلام منذ زمن طويل).

هذا ما سأفعله الآن. وسوف أبتدىء بامتحان الصحة المنهجية لما كنت قد دعوته بنظام العقول (أو نسق العقول). فأمام مجمل عبارات الإيمان ونصوصه فإن التحرّي الأولي الذي يفرض نفسه منهجياً وابستمولوجياً علينا هو التحري التاريخي (أو الذي يقوم به المؤرخ). ولا أقصد به المؤرخ الفيلولوجي على طريقة القرن التاسع عشر فقط، وإنما أيضاً المؤرخ الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية، والأداة الألسنية، والأداة النفسية ـ الاجتماعية ـ الألسنية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأتنولوجية ـ السوسيولوجية، والأداة الأنتربولوجية(**). كل هذه العلوم والمناهج ينبغي أن تُستخدَم لفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل. وعن طريق السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الإشكاليات المبلورة من قبل هذه العلوم المختلفة يمكننا أن نتوصل إلى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتراكمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقى والورع(***). ولكنها معاشة أيضاً وبشكل لا

(*) هذا يعني أن هناك تواطؤاً ضمنياً بين الفكر الإسلامي التقليدي وبين بعض المستشرقين الذين لا يمسّون التراث إلا مسّاً خفيفاً ودون أي محاولة للنقد أو التفكيك الداخلي. ولذا يرضى المسلمون المحافظون عن هؤلاء المستشرقين «المحترمين» ويقدرون لهم موقفهم الإيجابي هذا من الإسلام!... ولكن أركون يرى أن الأمانة كانت تقتضي من المستشرق الصراحة لا الممالأة، وأنه ينبغي تفكيك المواقع التقليدية للتراث ثم زحزحتها وتجاوزها.

(**) هنا أيضاً يبدو الفرق واضحاً جلياً بين المنهجية الكلاسيكية للاستشراق والمنهجية الحديثة التي يدعو إليها أركون من كل قلبه. والواقع أن الثورة المنهجية التي يدعو إلى إجرائها على ساحة الدراسات العربية ـ الإسلامية تشبه إلى حد بعيد ما فعلته مدرسة الحوليات الفرنسية بالنسبة للمنهجية التاريخية الوضعية التي سادت القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن. فأركون تلميذ لأقطاب مدرسة الحوليات من أمثال لوسيان فيفر وبروديل.

(***) هذا يعني أن أركون سوف يجيّش ترسانة من الأسلحة المنهجية والمفهومية لكي يستطيع تفكيك النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي ويحرّرها من الداخل ويحرّرنا من وطأة هيمنتها على مدار القرون. فهو يريد تجييش علم الألسنيات الحديثة، وعلم السيميائيات أو الدلالات، وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات وأركيولوجيا المعرفة على طريقة ميشيل فوكو وعلم الاجتماع الحديث على طريقة بورديو وتفكيك الميتافيزيقا على طريقة دريدا، إلخ... من أجل تنفيذ مشروعه الكبير في نقد العقل الإسلامي...

ينفصم من خلال عدم التمييز والخلط بين الأشياء والاتساع اللانهائي لما ندعوه باللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه. وذلك إذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر العقل التحليلي والنقدي. وبالتالي فينبغي أن نعيد لهذا العقل احترامه وأهميته في الساحة الإسلامية بعد أن فقدها أو غاب عنها لزمن طويل. ينبغي أن يصبح له الحق في التدخل في هذه الساحة وتعريتها أو تعرية التراث ككل. فانغلاق الفكر طيلة عدة قرون متواصلة داخل جدران السياج الدوغمائي المغلق أدى إلى إضعاف العقل التحليلي - النقدي إلى أقصى حد. وهكذا قُلّص دوره إلى الدرجة الثانية وأصبح أداة في خدمة «الإيمان» حتى عندما تكون مضامين هذا الإيمان ووظائفه قد حُرِفت عن مسارها الصحيح من قبل العلاقات التي نُسِجت بين السلطة القائمة ورجال الدين الأُجراء لديها أو المرتشين من قبلها(*). وأحياناً تتحول إلى أداة ميكانيكية من قبل اللعبة التي لا يمكن السيطرة عليها للإكراهات البيئية والأتنولوجية والثقافية (وهذه هي المرحلة التاريخية «للفكر المتوحش» التي استمرت حتى مشارف القرن العشرين في بعض مناطق المجال الاجتماعي - التاريخي المجبول مبدئياً من قبل الظاهرة الإسلامية). وإذا كان السياج الدوغمائي المغلق يستمر في تأخير تدخل العقل التحليلي - النقدي أو تعطيله ومنعه من ممارسة عمله حتى الآن، فإن ذلك عائد إلى حقيقة أن قوى الفساد والإفساد «للإيمان» وكذلك قوى التلاعب به وتحويله إلى آلة ميكانيكية فاقدة للروح قد تكاثرت وتضاعفت بعد الاستقلال (أي في السياقات الاجتماعية ما بعد الكولونيالية)(**). إن هذه الظواهر ذات الأهمية الكبرى ولكن التي تصعب على

(*) هذا التشخيص الذي يقدمه أركون لضمور العقل النقدي في الساحة الإسلامية والعربية منذ ثمانية قرون يبدو واضحاً ومقنعاً بما فيه الكفاية. فالدكتور أركون الذي يطمح إلى تشخيص المرض الإسلامي المزمن والخطير يفعل ذلك هنا بكل تمكن واقتدار. نعم لقد ضمر الفكر والحس النقدي وكذلك الحسّ التاريخي عندنا بعد أن دخلنا في عصر الانحطاط ونشفت عصارتنا التاريخية وجمد الدم في شرايين فكرنا.

(**) كل الأنظمة السياسية التي ظهرت بعد الاستقلال استخدمت الدين كأداة لخلع المشروعية على نفسها. ولم تشجع بالتالي على نقده أو تجديده أو دراسته دراسة علمية. على العكس راحت تتواطأ مع القوى التقليدية المحافظة، بل وتزاود عليها إسلامياً لكي تسحب البساط من تحت أقدامها. وتحوّل التديُّن في أحيان كثيرة إلى نفاق ومظاهر سطحية وتفاخر على الآخرين. وهكذا فقد الإيمان قيمته ومعناه وفرّغ من مضمونه وتحول إلى طقوس شكلانية خارجية تشبه الألعاب الجيمناستيكية...

الملاحظة والكشف قد أُهملت من قبل العلوم الاجتماعية، على الأقل في الحالة التي تهمنا هنا: أي حالة «الإسلام».

لننتقل الآن إلى تحليل هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي كما كنت قد لخصتها بشكل مكثف جداً فيما سبق. في الواقع أنها حصيلة (أو ثمرة) الإنجاز العقائدي الذي تمّ على مدار القرون الهجرية الثلاثة الأولى على الأقل (أي من القرن السابع الميلادي ـ إلى القرن التاسع). وإذن فهناك فترة ماقبل/وما بعد تاريخ التشكُّل الدوغمائي «للإيمان»(*). أما مرحلة ما قبل التشكُّل الدوغمائي فتتميز بحالة مترجرجة أو منفتحة قليلاً أو كثيراً للنصوص التي نُصِّبت تدريجياً كمرجعيات إجبارية لما سيصبح فيما بعد الإيمان الأرثوذكسي المشترك، العام، المقدس، الذي لا يناقش ولا يمس(**). وهذا الإيمان يمثل خط التمييز العازل الذي يفصل اجتماعياً وقانونياً بين المسلمين/وغير المسلمين المصنَّفين بحسب مكاناتهم المختلفة (فغير المسلمين لهم أمكنة متنوعة وليس مكانة واحدة). فما دامت النصوص مفتوحة فإنه تبقى إمكانية التذرُّع بهذا النص أو ذاك، أو رفض هذا النص أو ذاك من أجل التأسيس التأويلي للموقف اللاهوتي، أو للقاعدة الفقهية، أو للحكم الأخلاقي، أو لفهم الواقع انطلاقاً من كلام الله وتعاليم النبي. قلت التأسيس التأويلي وكان من الأفضل أن أقول تجذير كل ذلك في كلام الله أو تأصيله (من هنا جاءت كلمة التأصيل التي أعطت أو ولَّدت الأصولية في مرحلة البَعْد المذكورة آنفاً، هذا في حين أن عمليات التأصيل في مرحلة القَبْل كانت عبارة عن فعالية استدلالية أو فكرية خلاقة، مبدعة، خاضعة للنقاش). وأما مرحلة المابعد فتتميز بالقبول بالأمر الواقع: أي بتشكل ما كنت قد دعوته

(*) هنا يكمن الجانب التحريري الهائل من عمل محمد أركون. فهو يبين لك كيف تشكل الإيمان الإسلامي بشكل تاريخي محض. كما ويبين لنا أن الاعتقاد الذي نتوهم أنه نازل من السماء مباشرة قد تبلور بشكل تاريخي بطيء وصعب طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. كما ويبين لنا ـ وهذا هو الأهم ـ إن إيمان ما قبل التشكل الدوغمائي هو غير إيمان ما بعد التشكل الدوغمائي. وإذن فحتى الإيمان له تاريخيته...

(**) هكذا نجد أن الأمور كانت مفتوحة وحرة قبل إغلاق النص بشكل رسمي وتشكّل الأرثوذكسية. وأما بعد تشكل هذه الأرثوذكسية فلم تعد هناك أي حرية. أصبحت النصوص التي اعتمدتها إجبارية، ملزمة، ولم يعد ممكناً العودة إلى الوراء أو استشارة النصوص التي حذفت ولم تحظ بالاختيار.

منذ زمن طويل بالنص الرسمي المغلق(*). وهذا مفهوم آخر جديد كنت قد اخترعته ولكن لم يستخدمه بعدي أي مستشرق أو عالم إسلاميات، وذلك للأسباب التي ذكرتها آنفاً. في الواقع أن مفهوم النص الرسمي المغلق ينطبق على جميع النصوص التأسيسية التي قُدِّست مباشرة بعد حصول الأمر الواقع(**) ثم رفعت إلى مرتبة الذروة العليا للمشروعية أو للهيبة. لقد رفعت إلى هذه المرتبة من قبل التراث الحي المؤيَّد لدى كل جماعة دينية أو سياسية في لحظة مثلى تتجاوز كل اللحظات وعلى يد مؤسس كبير اتخذ طابعاً أسطورياً فيما بعد (أقول ذلك وأنا أفكر بنص التوراة، والأناجيل، وتعاليم بوذا، بالإضافة إلى القرآن بالطبع. ولكني أفكر أيضاً بماركس، ولينين، وستالين، والثورة الفرنسية اليعقوبية التي لا يزال لها مفسّروها وحراسها الأرثوذكسيون، الخ...). إن مفهوم النص الرسمي المغلق لا يدل على نفس المحتوى الذي يدل عليه القرآن، أو المصحف، أو التوراة، أو الأناجيل... لماذا؟ لأنه يحيلنا إلى مستويات من التعبير، ومحطات من المعنى، ولحظات تاريخية من التوسع الدلالي والسيميائي. وكل هذه أشياء يطمسها المعجم اللاهوتي الموروث عن خطاب «الإيمان» الأرثوذكسي(***). وحدها النصوص المتلقَّاة تحت سيطرة السيادات المأذونة سمح بدمجها داخل النص الرسمي الذي أُعلن بأنه مغلق بمجرد أن انتهت عملية البحث عنه والتقاطه ثم كتابته

(*) بعد تشكل الأرثوذكسية وإغلاق النص نهائياً أصبح جميع الناس مضطرين للاعتراف بالأمر الواقع لأنه مفروض من قبل السلطة الرسمية. ومن لا يعترف به يخاطر بحياته. هكذا نجد أن الأرثوذكسية فرضت عن طريق القوة لا عن طريق النقاش الحر والإقناع...

(**) يقصد أركون بذلك أنها لم تكن مقدسة قبل فرض الأمر الواقع، وإنما كانت لا تزال عرضة للنقاش لمعرفة الصحيح الموثوق/من غير الصحيح. ولكن بعد أن فرضت السلطة هذه النصوص بصفتها أرثوذكسية (أي مستقيمة، صحيحة، لا يعتريها الشك) فإنها رفعت إلى مرتبة التقديس فوراً، أو فرض تقديسها على الجميع. وأصبحت تمثل الذروة العليا للمشروعية: أي المشروعية الإلهية التي تعلو ولا يعلى عليها. وأصبح جميع الحكّام بحاجة إلى ضماناتها لخلع المشروعية على سلطتهم.

(***) يقصد أركون بذلك أن مفهوم النص الرسمي المغلق والناجز هو مفهوم تاريخي ويدل على عمليات بلورة حصلت تاريخياً. هذا في حين أن كلمة قرآن أو مصحف أو إنجيل أو توراة تدل على شيء يتجاوز التاريخ. ولكن المعجم اللاهوتي الموروث والأرثوذكسي يحذف هذا الفرق لكي يخلع التعالي الإلهي حتى على النص الرسمي المغلق. فليس له أي مصلحة في أن تنكشف العملية ويعرف الناس كيف جرت بالفعل وضمن أية ظروف. ولذلك يحاول طمس كل هذا.

وتدوينه بشكل صحيح. والإغلاق يعني أنه لم يعد ممكناً إجراء أي مراجعة عليه أو تنقيحه أو تغييره ولو بشكل بسيط جداً. وبالتالي فينبغي على التفسير أن يكتفي بمجمل النصوص المقرّرة من قبل قرار لا مرجوع عنه(*).

ولكن حتى لو توصل المؤرخ الحديث إلى تعديل تاريخ الإغلاق الرسمي للنص القرآني، فإن التمييز بين الماقبل/والمابعد يحافظ على كل صحته وضرورته فيما يخص مكانة المعنى الناتج وشروط إنتاجه. ففي مرحلة الماقبل كان الاستشهاد بنص ما أو نسخة غير مثبّتة(**) في المجموعة التي لا تزال مفتوحة يتيح إشعال مناقشات تجديدية ومبادرات غنية بالمستقبل، كتلك التي حصلت بين النحويين الأوائل، والقضاة، والصوفيين، والمعتزلة، والفلاسفة، والمفكرين الأحرار من أمثال الجاحظ. إن تنوع القراءات والروايات التي أوردها الطبري في تفسيره يشهد على غنى السياقات الثقافية التي استمد منها معلوماته، وعلى الضيق أو التقلّص الذي ساهم في صنعه عن طريق تسريب الروايات السابقة على الرغم من كل شيء، وعن طريق فرض بعض الخيارات وحذف بعضها الآخر في اتجاه بلورة الأرثوذكسية(***).

(*) بالطبع فقد ظل بعض المفكرين المسلمين الأوائل يتساءلون عن النسخة الرسمية ويقولون بأنها لا تحتوي على كل القراءات، أو أنها حذفت بعض القراءات وأثبتت بعضها الآخر، أو أنها نسيت أو أهملت، إلخ... ولكنهم كانوا يلاحقون بشدة من قبل السلطات الرسمية وينزل بهم أشد العقاب (بعد اتهامهم بالزندقة أو الكفر...). ثم بمرور الزمن وتطاول القرون لم يعد أحد يتحدث عن ذلك لأن الزمن يخلع مشروعية على الأمر الواقع كلما تراكم ويغطّي على اللحظة التاريخية. بل لم يعد يخطر على بال أحد أن هذه النصوص «المجموعة» تشكلت بطريقة تاريخية، بشرية...

(**) كم هو عدد النسخ التي مزقت أو أحرقت؟ كم هو عدد القراءات التي أهملت أو لم تحتفظ بها السلطة الرسمية في النسخة الأرثوذكسية النهائية؟ هذا شيء لن نعرفه أبداً، وذلك لأن السلطة حرصت كل الحرص على تدمير وثائق تلك الفترة بما فيها مصحف ابن مسعود مثلاً. فلو بقيت هذه النصوص لظلت شاهداً على ما حصل وعلى كيفية تشكل النسخة الرسمية الأرثوذكسية. وهذا شيء خطير جداً لا يمكن احتماله...

(***) حتى فترة الطبري لم تكن الأمور قد حسمت تماماً، وإنما كانت لا تزال مترجرجة فيها بعض الحرية. وكان هو أحد المساهمين الأساسيين في بلورة الأرثوذكسية. وهذا دليل على أن الأرثوذكسية لم تتشكل بين عشية وضحاها وإنما استغرقت زمناً طويلاً. وقد ظل بعضهم يحتج على القراءة الرسمية الأرثوذكسية للمجموعة حتى القرن الرابع الهجري! ولكن بعد ذلك حصل اتفاق ضمني بين المذاهب الإسلامية على النسخة الأرثوذكسية لأن =

ولكن ليس هذا كل شيء. فمفهوم النص الرسمي المغلق يحيلنا أيضاً إلى مرحلة من مراحل المجموعة حيث كانت النصوص المثبتة كتابة لا تزال نصوصاً شفهية ملفوظة في حالات خطابية مختلفة بالنسبة لكل آية أو مجموعة آيات يحاول المؤرخ الحديث جاهداً أن يعيد تركيبها كما كانت عليه حقيقةً. لماذا يحاول ذلك؟ ليس فقط من أجل التوصل إلى معانٍ أكثر «صحة» أو أكثر «أصلية» بالمعنى الصوفي للكلمة: أي بمعنى العودة إلى الوراء، إلى أقدم نقطة حيث انبجس الوحي الإلهي لأول مرة «غضاً كما أُنزل». بالطبع فإن مثل هذه العودة شيء مستحيل، ولكن الوعي الأسطوري الإيماني يعتقد بإمكانية تحقيقها. لا. ليس هذا هدف المؤرخ الحديث الذي لا يؤمن إلا بالأشياء الواقعية. وإنما هدفه من العودة إلى الوراء التوصل إلى المضامين الحقيقية للصياغات اللغوية كما لفظت لأول مرة داخل السياق الحيّ لعصرها. نلمح هنا التصادف المؤكد والاختلاف الجذري بين بحث الصوفي وبحث عالم اللغويات المؤرخ بخصوص التوصل إلى أول مرة لُفِظ فيها الوحي الإلهي. فالصوفي يسقط على تلك اللحظة مذاق المعاني الروحية التي استمدها منها. وأما العالم المؤرخ فيريد التوصل إلى المضامين الموضوعية للآيات كما لفظت لأول مرة ولكيفية تلقيها من قبل السامعين فور خروجها من فم النبي. بمعنى آخر فإنه يريد التوصل إلى حالة الخطاب الواقعية آنذاك بكل ظروفها وملابساتها (إذا أمكن ذلك بالطبع، أو بقدر ما أمكن). في الواقع أن هذين البحثين (بحث الصوفي وبحث المؤرخ) وتلك الطريقتين في فهم النصوص الأولى لهما مشروعيتهما. وينبغي أن نلتقي بهما في مرحلة لاحقة عندما نشكل علماً جديداً للتأويل. وأقصد به التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني ولتلقّيه كما يتجسّد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين. هذه الصياغة الأخيرة للمسألة تضعنا أمام سلسلة من الصعوبات أو التحديات التي تواجه العلوم الاجتماعية المختصة بدراسة الأديان(*). فما هو علم التأويل هذا؟ أقصد علم التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني وغير الاختزالي لتلقّيه من قبل السامعين أو القراء بعد أن أصبح

- استمرارية الصراع كانت تشكّل خطراً عليها جميعاً.

(*) يقصد أركون بأن التراث الديني يطرح تحدياً على العلوم الاجتماعية الحديثة. وهذا التحدي يتمثل فيما يلي: كيف يمكن لهذه العلوم أن تدرسه بدون أن تختزله؟ كيف يمكن أن تفسّر النص الديني ليس فقط كنص لغوي كغيره من النصوص، وإنما أيضاً كنص روحي أو كغذاء روحي لأجيال متتالية من المؤمنين؟ ولكن المؤرخ الوضعي البحت لا يبالي بكل ذلك ولا يعبأ به. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين أركون وبينه. . .

نصاً مكتوباً. وأقصد أيضاً لتلقّيه ليس فقط على المستوى اللغوي، وإنما أيضاً كما يتجسّد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين. فالخطاب الديني والممارسة أو الترجمة الشعائرية له وحياة المؤمنين أو مجمل تصرفاتهم وسلوكهم، كل ذلك يشكل شيئاً واحداً منسجماً ومتواصلاً. ولكن العلوم الاجتماعية تضطر إلى تقطيعه إلى أجزاء منفصلة من أجل دراسته بحسب الاختصاصات والاختصاصيين. فالعامل الديني كما يفهمه المؤمن ويعيشه قبل تدخل العقل العلمي الحديث أو خارج تدخله، وبخاصة قبل تطبيق نقد العلوم الاجتماعية عليه، أقول إن هذا العامل الديني يشكل زمكاناً منسجماً ومتناغماً بشكل كلي. ولا تنطبق عليه التمييزات العلمية بين ما هو طبيعي/وما هو خارق للطبيعة، بين ما هو واقعي/وما هو تصور عن الواقع، بين عالم المحسوسات/وعالم العجائب والغرائب، بين التاريخ الواقعي/والحكاية الأسطورية، بين الكائنات المرئية/والكائنات غير المرئية، بين الشرط البشري/والشرط الإلهي، الخ... ولكن كيف يفهم الوضعيون المتطرفون في وضعيتهم وعلمويتهم هذه الظاهرة؟ إنهم ينعتون هذا الموقف بالجهل والعقلية البدائية والنزعة المحافظة. وهذا شيء صحيح ولا أحد يستطيع أن ينكره وبخاصة بالنسبة للثقافة والتصور السائدين في الأوساط المدعوة بالشعبية. نقول ذلك وبخاصة بعد أن انتقلت هذه الثقافة من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر الأدبيات الفصحى أو العالمة ضمن سياج النص الرسمي المغلق. ولكن في أي فئة يمكن أن نصنّف مؤمني الأمس واليوم، هؤلاء المؤمنين الذين توصلوا إلى أعلى مراحل المعرفة العلمية(*)؟ هل نعتبرهم جهلة بدائيين؟ أليس من الأفضل أن نتحدث عن موقفين عقليين متمايزين للروح البشرية؟ أقصد موقفين متعلقين بنمطين أو مستويين من مستويات تحقّق الشرط البشري. ومن الأفضل أن ندمج هذين الموقفين أو نعتبرهما متكاملين على أن نضادّهما ببعضهما البعض بشكل مطلق ونعتبرهما متناحرين أبدياً(**). كلّنا يعلم ذلك المبدأ الشهير الذي يفصل بين

(*) هناك مؤمنون من كبار العلماء في الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الفلك أو الذرة، إلخ... وهناك فلاسفة كبار من المؤمنين أيضاً كالألماني كارل ياسبرز (معاصر هيدغر وندّه)، وكالفرنسي بيرغسون، أو بول ريكور، إلخ... ولكن هذا إيمان العلماء بالطبع. إيمان قائم على البصيرة والتعقّل. مهما يكن من أمر فإن الإيمان يطرح مشكلة على العلوم الاجتماعية التي لا تؤمن إلا بما هو محسوس، وبالتالي فلا تستطيع أن تدرسه أو تأخذه بعين الاعتبار...

(**) واضح أن أركون يريد أن يوفق بين العقل/والدين هنا، أو بين العلم/والإيمان. ومن =

الكنيسة والدولة، أو بين الروحي والزمني. وهو إنجاز تفتخر به الفلسفة السياسية الحديثة والقانون الوضعي الحديث. ولا غبار على ذلك. ولكن ألا يعبّر، أو بالأحرى ألا ينطوي على لامفكّر فيه نفسي، وفلسفي، وأنتربولوجي فيما يخص الأنماط التعددية لتحقّق الشرط البشري على هذه الأرض؟

إني أكتفي هنا، كما يلاحظ القارىء، بطرح الأسئلة فقط. وهي تساؤلات ناتجة عن تجربتي الشخصية في الدراسة المقارنة للنمط الديني/والنمط العلمي لكيفية التجسيد التاريخي للشرط البشري. وهما نمطان من الوجود أو طريقتان لعيش الوجود كانتا قد تصارعتا طويلاً وطويلاً في النطاق الحضاري لحوض البحر الأبيض المتوسط. ولكن هذا البحث يبقى مفتوحاً ويتطلب تعميقاً أكثر، ولذلك طرحت الموضوع على هيئة الأسئلة أو التساؤلات.

لنعد الآن إلى المثال الإسلامي. ينبغي أن نواصل محاجتنا التاريخية المتعلقة بكيفية التشكل الاجتماعي للعقائد ومصير «الإيمان». يلاحظ القارىء أني مستمر في وضع كلمة «الإيمان» بين قوسين. لماذا؟ لكي أدل على ضرورة أشْكَلَته أو جعله إشكالياً. كنت قد تحدثت آنفاً عن النص الرسمي المغلق وكيفية تشكله التاريخي، ثم كيف تحول إلى ذروة عليا للهيبة والسيادة والمشروعية في كل المناطق التي انتشر فيها الدين الإسلامي. بمعنى آخر لقد أصبح مرجعاً مثالياً[٦] مطلقاً وإجبارياً ليس فقط لجميع المؤمنين، وإنما أيضاً بالنسبة لرئيس الدولة وكل المؤسسات التابعة له. لا أمتلك الوقت الكافي هنا لكي أستعيد التفحص النقدي لمفهومي السيادة العليا/والسلطة السياسية (أو الحكم/والسلطة بحسب اللغة الإسلامية الكلاسيكية). يمكن أن نجد نفس التمييز في اللاهوت المسيحي. وتدل عليه كلمتان في اللغة اللاتينية، لغة هذا اللاهوت طيلة القرون الوسطى. هاتان الكلمتان هما: (Auctoritas) أي السيادة العليا، ثم (Potestas) أي السلطة السياسية. وفي كلتا الحالتين، الإسلامية كما المسيحية، نلاحظ أن السيادة العليا هي التي تخلع المشروعية الروحية أو الدينية على السلطة السياسية. وبدون هذا العمل فإن الدولة تفقد كل مشروعية حقوقية أو شرعية قانونية(*). ونلاحظ فيما يخص

= المعلوم أن هذه المسألة اخترقت كل تاريخ الفكر من ابن رشد وتوما الإكويني إلى آخر علماء هذا العصر مروراً بباسكال وفولتير وروسو وكبار اللاهوتيين والمفكرين في القرن التاسع عشر.

(*) هذا الأمر استمر في أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر، أي حتى الثورة الفرنسية. حتى =

الإسلام أن رجال الدين (أو هيئة كبار العلماء) يشكلون طبقة واحدة متناغمة ومنسجمة. وهي تشبه طبقة الكهنوت أو الأساقفة الكاثوليكية، ولكن دون أن يصل الشبه إلى حد المطابقة الكاملة(*). وتكمن مهمة رجال الدين الإسلامي في صياغة الأحكام اللاهوتية والقانونية للسيادة الروحية العليا عن طريق استخدام أساليب الاجتهاد. والاجتهاد مصطلح إسلامي معروف، وهو يعني اعتماد استراتيجية معينة لتأويل النصوص المقدسة المتضمَّنة في النص الرسمي المغلق (أي في القرآن والأحاديث النبوية بالنسبة للسنة، أو القرآن والأحاديث النبوية ثم الإمامية بالنسبة للشيعة). ولكن بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن نتوقف لحظة لتوضيح بعض الأمور.

إن المعارضة الخارجية والشيعية للسلطة الأموية والعباسية هي التي بلورت خطاب المقاومة ضد ما أدعوه بتأميم الدين أو مصادرته من قبل الدولة. لقد عارضت مصادرة السيادة الروحية العليا المرتبطة بالظاهرة القرآنية والظاهرة النبوية وذلك قبل الانتقال إلى النص الرسمي المغلق، ثم إلى نصوص الحديث السنية، فالخارجية، فالشيعية. ثم حصلت معارضة واضحة داخل الإطار السني هذه المرة وذلك عندما رفض أحمد بن حنبل (م. ٨٥٥) وأتباعه إطاعة الخلفاء الذين فرضوا، بصفتهم السياسية، العقيدة المعتزلية القائلة بخلق القرآن(**). وكان هذا الرفض يعني

= ذلك الوقت كان ملك فرنسا يتلقى المشروعية الإلهية عن طريق الدين المسيحي أو الكنيسة الكاثوليكية. وكان الارتباط وثيقاً بينه وبين رجال الدين. بعدئذ أصبحت المشروعية تنال عن طريق الانتخابات وتصويت الشعب. وهكذا نزلت المشروعية من السماء إلى الأرض. وهنا تكمن القطيعة الابستمولوجية والسياسية الكبرى للعصور الحديثة.

(*) بالطبع فعندما تسمع الإيديولوجيين العرب أو المحافظين المسلمين فإنهم يقولون لك بأن هذه أمور تخص المسيحية ونظامها الكهنوتي المتراتب هرمياً من أصغر كاهن إلى بابا روما. وأما نحن فلا علاقة لنا بذلك، إذ لا كهنوت في الإسلام! ولكننا نعلم علم اليقين أن رجال الدين المسلمين قد لعبوا تاريخياً نفس الدور الذي لعبه الكهنة المسيحيون فيما يخص خلع المشروعية الدينية على السلطة السياسية أو سحبها منها إذا اقتضى الأمر...

(**) ينبغي ألا يستنتج القارىء من هذا الكلام أن أركون ضد مقولة المعتزلة في خلق القرآن! على العكس، إنه يؤيد مقولتهم ويأسف لأنها طمست وهزمت في الساحة الإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. لا. كل ما يريد قوله هو أنه لا يحق للدولة (أو للسلطة) أن تتدخل في الشؤون العقائدية أو الدينية وأن تفرض موقفها بالقوة. وهذا ما حصل تاريخياً عندما أممت الخلافة الأموية ثم العباسية الدين واحتكرت هيبته ومشروعيته لصالحها.

أن مسألة القرآن المخلوق أو غير المخلوق هي من اختصاص علماء الدين وحدهم، وأن اجتهادهم ينبغي أن يكون مستقلاً عن ضغط السلطة السياسية. بل إنه تقع على كاهل الخليفة مسؤولية تأمين الشروط المناسبة لرجال الدين لكي يمارسوا الاجتهاد بحرية فيما يخص مسألة الإيمان: أي مسألة العلاقة الشخصية للإنسان بالله. ونظراً لهذه المسؤولية التي تربطه بجميع المؤمنين فإنه لا يحق له بصفته مؤمناً من جملة مؤمنين آخرين أن يفرض موقفه اللاهوتي على الجميع، لأن هذا الموقف ينبغي أن يستمر في الخضوع للنقاش(*). إن الانعكاسات اللاهوتية والسياسية المترتبة على هذه الحادثة التاريخية لم تُستخلَص حتى الآن من قبل أي مفكر. وهذا شيء مؤسف فعلاً. نقول ذلك وبخاصة أن تعسّف الخلفاء ثم بشكل أكثر تعسف سلاطين بني عثمان ما انفك يمارس تأثيره الضار على إدارة الدولة لشؤون النص الرسمي المغلق (أي القرآن وكتب الحديث). وقد فعلوا ذلك على مدار التاريخ بمساعدة رجال الدين المرتشين والمقرَّبين من السلطة السياسية. ثم رفعت السلطة من قدر رجال الدين هؤلاء وأعطتهم المراتب الاجتماعية والسياسية مقابل سكوتهم وتأييدهم وتخلّيهم عن وظيفتهم الحقيقية(**). وهكذا اضمحلّ الاجتهاد، بل والتغى عملياً. أقصد الاجتهاد كما كان لا يزال محدداً من قبل الغزالي (م. ١١١١) أو حتى القرافي (م. ١٢٨٥). لكن مسألة خلق القرآن لم تنته فصولاً بعد، ولن تنتهي إلا بمجيء الخليفة القادر (م. ١٠٣١). فقد ضرب بيد من حديد عندما فرض نظرية القرآن غير المخلوق المضادة لعقيدة المعتزلة. وأمر بقراءة نص العقيدة القادرية في كل جوامع

(*) كتعقيب على الهامش السابق نقول: كما أن الدولة الأموية ثم العباسية أخطأتا إذ تدخلتا في الشؤون العقائدية الدينية وفرضتا رأيهما بالقوة على جميع المسلمين، ولاحقتا المعارضة الشيعية والخارجية بحدّ السيف، فإن المأمون أخطأ إذ فرض رأي المعتزلة بالقوة واضطهد الإمام أحمد بن حنبل. كان ينبغي عليه أن يترك النقاش مفتوحاً بين علماء الدين حتى يتوصلوا إلى رأي محدد حول الموضوع لا أن يحسمه بالقوة. فالمسائل الدينية ينبغي أن تكون من اختصاص علماء الدين، والمسائل الدنيوية أو السياسية من اختصاص السلطة.

(**) بمعنى أن رجال الدين أصبحوا تابعين كلياً للسلطان ولا يتمتعون بأي استقلالية. وهكذا سكتوا عن كل أنواع الظلم والتعسف التي مارسها سلاطين بني عثمان وولاتهم بحجة أنهم خلفاء المسلمين ويجوز لهم أن يفعلوا ما يشاؤون. وهكذا قبلوا بأن تُخلَع الهيبة الدينية المتعالية والمنزهة على أعمال ما أنزل الله بها من سلطان. ولكن حصل الشيء نفسه في الجهة المسيحية الأوروبية. ولهذا السبب ثار فلاسفة التنوير على رجال الدين المسيحيين الثورة التي نعرفها.

بغداد. وقد جاء فيها بما معناه: «كل من قال بأن القرآن مخلوق فدمه حلال». وهكذا انتهت المسألة وأُخرست أصوات المعارضة. ولم يعد أحد يجرؤ على تأييد موقف المعتزلة أو حتى ذكره مجرد ذكر. في الواقع أن هذا المنعطف الحاسم تزامن مع التغير السلبي الذي طرأ على الأطر الاجتماعية للمعرفة(*). وهكذا راح السياج الدوغمائي للإسلام السني المدعو بالأرثوذكسي (أي «المستقيم» أو «الصحيح») يترسّخ ويتدعّم(**). واستمر في فقدان تلك التعددية العقائدية التي كان يتمتع بها في الفترة السابقة على تشكل النص الرسمي المغلق. ووصل الأمر إلى حد أن العثمانيين الأوائل راحوا يفرضون مذهباً سنياً واحداً بصفته يمثل الإسلام الصحيح (وهو المذهب الحنفي). وراح الصفويون في الجهة الإيرانية يفرضون المذهب الإمامي الشيعي بصفته الإسلام الوحيد الصحيح أيضاً. هذا هو باختصار شديد جداً ملخص ما حصل في أرض الإسلام.

ثم جاء القرن التاسع عشر لكي يجد نفسه وقد ورث كل ذلك. لقد ورث المذهب المدرساني (أو السكولاستيكي) المُفقّر أو المُضعَف جداً. كما ورث الثقافات الشعبية المنكفئة على نفسها، والمتجمدة أو المتحجّرة في أشكالها الإقليمية أو الطائفية(***). نضرب كمثل عليها النظام العثماني المدعو بنظام المِلّة، ثم الطرق الصوفية الواقعة تحت القيادة السياسية ـ الدينية للمتعلمين الصغار الذين رُفعوا إلى

(*) هنا حصل العكس. فالخليفة القادر الذي جاء بعد المأمون بفترة انتصر للحنابلة وأهل التقليد وأخرس أصوات المعتزلة والعقلانيين. وهذا التطور السلبي (أو بالأحرى التحول السلبي للأمور) ترافق مع التغير السلبي أيضاً والذي طرأ على الأطر الاجتماعية للمعرفة في بغداد وعموم العراق آنذاك. فقد تحولت الخطوط التجارية عن المنطقة وضعف الاقتصاد وابتدأت البورجوازية التجارية في بغداد تنهار. ومن المعلوم أنها كانت هي الدعامة المادية للفكر العقلاني والمعتزلي أيام المأمون. وإذا ضاقت الحال ضاق العقل كما يقال. وهذا ما حصل. وعندئذ أخذت الحضارة العربية ـ الإسلامية تذبل رويداً، رويداً.

(**) احتكر الإسلام السني مفهوم الأرثوذكسية لصالحه بسبب انتصاره السياسي واستيلائه على السلطة. ولو أتيح للإسلام الشيعي أن ينتصر سياسياً لفعل الشيء ذاته. وهذا ما حصل لاحقاً عندما استلم الفاطميون السلطة، أو عندما أصبحت إيران شيعية. عندئذ أصبح الإسلام الصحيح الوحيد هو الإسلام الشيعي. هكذا نجد أن الأرثوذكسية السنية كما الشيعية تمارسان عملهما بنفس الطريقة. ولكن الأرثوذكسية الكاثوليكية أو البروتستانتية تفعلان الشيء ذاته في جهة المسيحية الأوروبية...

(***) وهذا هو الإسلام الذي تستغله الحركات الأصولية الحالية لتجييش الشعب والجماهير. =

مرتبة «الأولياء الصالحين» من قبل الاعتقاد الشعبي البسيط الذي يكاد يصدق كل شيء ويقدس كل شيء. . . فقد اعتبروا بمثابة المقربين من الله والقادرين على التشفّع للشعب الفقير والجاهل، وحمايته من الكوارث والنكبات والمصائب. (أنظر بهذا الصدد زيارة الأضرحة والتبرُّك بها. . .). وهذا هو «الإسلام» الذي اصطدم به الأوروبيون لأول مرة عندما جاؤوا إلى بلادنا غازين فاتحين أو حتى مجرد سوّاح ورحالة أو مستكشفين. وهو نفسه الإسلام الذي درسه علماء الأتنولوجيا والاجتماع الأوروبيون حتى سنوات قريبة العهد. لقد درسوه ووصفوه تحت اسم الخرافات، أو السحر والدين، أو العقائد الشعبية، أو العادات والتقاليد، أو «البنى الاجتماعية في جبال الأطلس الكبير» في المغرب الأقصى، أو «الداخل الجوّاني للمغرب الكبير» بحسب مصطلحات جاك بيرك. ثم درسه مؤخراً عالم الاجتماع بيير بورديو في كتاب مشهور بعنوان الحسّ العملي، ودرسته الباحثة فاني كولونا في كتاب بعنوان: **الآيات الدامغة أو الآيات التي لا تقهر**(*)، إلخ. . . إن الاستكشاف الدقيق لهذه المرحلة التاريخية الطويلة الواقعة بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين وكذلك استكشاف هذه المناطق العرقية ـ الاجتماعية الغامضة والمُبهَمة يشكل مهمة أساسية للبحث العلمي المعاصر. وينبغي الانخراط فيها فوراً لأنها هي وحدها التي تتيح لنا أن نفهم سبب التقدم والتراجع وعموم الأحداث التي حصلت طيلة الخمسين سنة الماضية(**). ولكني على الرغم من ذلك لا أزال مصراً على القول بأن تفكيك الظاهرة الإسلامية كما وضّحته آنفاً هو الذي يقدّم لنا إطار التحليل والتأويل لكل أشكال الخطاب الإسلامي المعاصر ولكل أنواعه ومستوياته. وإذا ما أردنا أن نقول الأمور بشكل أفضل تحدّثنا عن الخطابات

- ومن الواضح أنه إسلام عصر الانحطاط والاجترار المدرساني المذهبي، لا إسلام العصر الكلاسيكي الذي شهد العقلانية والمناظرات الفلسفية واللاهوتية الكبرى. إذا لم نفهم ذلك، فإننا لن نفهم شيئاً على ما يجري حالياً. وهكذا نلاحظ أن أركون يسير بالتدريج منذ بداية الإسلام وحتى العصر الحديث.

(*) عناوين هذه الكتب بالفرنسية هي التالية:

- *Structures Sociales du Haut Atlas, L'intérieur du Maghreb* (J. Berque); *Le Sens Pratique* (P. Bourdieu); *Les versets de l'invincibilité* (F. Colonna).

(**) هذا يعني أنك لا تستطيع أن تفهم أحوال الإسلام المعاصر إذا لم تعد إلى الوراء مدة خمسة قرون على الأقل. فالإسلام المعاصر هو وريث الإسلام العثماني، لا إسلام المعتزلة والفلاسفة والأدباء الكبار.

الاجتماعية التي تظهر في المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية وليس عن أنواع الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن كل المسارات التي تحدثنا عنها حتى الآن من الضروري قطعها ولكنها ليست كافية من أجل أشكَلة العلاقات بين السيادة الروحية العليا/ والسلطة السياسية. كانت السيادة العليا كما أشرنا إلى ذلك سابقاً قد مورست لفترة طويلة في الماضي بصفتها إدارة الأمور من قبل رجال الدين المُعتَمدين من قبل هيئة مراتبية عليا(*) أو من قبل ثقة أولئك الذين نجحوا في إقناعهم عن طريق استخدام الرأسمال الرمزي لتراث ديني ما أو لفلسفة سياسية مشتركة. وقد دعيت هذه السيادة بالروحية لأنها ناتجة عن الجهد الذي تقوم به الروح لكي تصل إلى التواصل المجاني أو حتى إلى الانصهار والذوبان مع أرواح أخرى في مجموعة من القيم المشتركة والمتخذة كمرجعيات مطلقة وإلزامية. ثم جاءت الحداثة الفكرية والعلمية لكي تشكك في هذا التصور العتيق جداً عن السيادة العليا أو المرجعية المطلقة ولكي تجعلها تدخل في أزمة حادة. فقد نقلت السيادة العليا لكي تُلصَق على أنظمة الحقائق المتعددة بل وحتى آثار الحقائق وليس على الحقيقة المطلقة والواحدة كما كان سائداً طيلة قرون وقرون. ثم طالبونا بأن نفهم هذه الحقائق التعددية أو آثار الحقائق وأن نعيشها وكأنها حقائق أبدية لا تناقش ولا تمس(**). إن هذا التفسُّخ الذي أصاب ما كان الناس يبحثون عنه ويدافعون عنه ويمتلكونه تحت اسم **الحقيقة المطلقة** قد أصاب السيادة العليا والسلطة السياسية في آن معاً. ولهذا السبب دخلنا الآن في أزمة عامة للمشروعية أو للمشروعيات. ولهذا السبب أيضاً نحاول أن نجد أو أن نعيد تركيب قواعد صلبة يمكن أن نؤسس

(*) أي من قبل هيئة كبار العلماء، أو من قبل الأزهر أو النجف أو قمّ، إلخ... فهذه الهيئات الدينية العليا هي التي تصدر الفتاوى الشرعية. ورجل الدين يجسّد في شخصه وعمامته ولباسه الخاص ولحيته كل الهيبة الدينية المقدسة. وقد حصل الشيء نفسه في جهة المسيحية الأوروبية بالطبع. واستغل بعض رجال الدين هذه الهيبة المقدسة لخدمة أهداف منفعية أو شخصية أو سلطوية، إلخ...

(**) يقصد أركون بذلك أن النظام الجمهوري عندما حلّ محل النظام الملكي في فرنسا فإنه ألغى المشروعية الكنسية المقدسة ووضع محلها مشروعية الشعب (أو التصويت الشعبي). كما وألغى الحقيقة المطلقة والواحدة للدين المسيحي ووضع محلها الحقائق العلمية والفلسفية. ولكن هذه الحقائق تحولت بمرور الزمن إلى مقدسة أيضاً. فالدستور الفرنسي يتمتع بصفة القداسة تقريباً. ولكن يمكن تعديله على عكس الكتب المقدسة...

عليها ما تدعوه كل التراثات الثقافية والفكرية «بقيمنا» «mos valeurs».

هكذا نفهم لماذا أن الروحانية، وبالتالي السيادة العليا التي تسبغها، لم تعودا كما كانتا عليه سابقاً. لقد تغيّرت الأمور. فالدولة «الحديثة» راحت تحتكر كل السلطات والقدرات على الفضاء العام للمجتمع وعلى المواطنين. وهي بفعلها ذلك راحت تساهم إلى حد كبير في التخفيض من أهمية السيادة العليا وجعلها شيئاً عادياً مبتذلاً وتحويلها إلى «سيادات عليا مصغَّرة ومفبركة فبركةً». وهذه السيادات المصغرة تمارس سلطة قسرية باسم القانون الوضعي الذي تسنّه الأغلبية السياسية الحاكمة بالأمس، وتلغيه الأغلبية الأخرى اليوم عن طريق الانقلاب أو عن طريق النجاح في الانتخابات. وقد انعكس هذا التغيُّر حتى على القواميس والموسوعات الأوروبية. فكلمة السيادة العليا (autorité) تُشرَّح بعمود بسيط فقط. وأما كلمة سلطة (pouvoir) فتستغرق عدة صفحات(*)...

كيف تنعكس هذه الأزمات على السياقات أو المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ أقصد الأزمات المتعلقة بتوليد المعنى والنص على المشروعية أو المشروعيات. هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه الآن. وهو يشكل مرتعاً خصباً للدراسة وتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والسياسية عليه. ولكن هذه العلوم تستمر في تجاهله إما عن طريق اكتفائها بإدانة عنف الأصولية ومضمونها القديم البالي، وإما عن طريق الدفاع عن حق الشعوب الأخرى في الاختلاف الثقافي(**). وأقصد الشعوب غير الأوروبية والتي تتعرض الآن للآثار التفكيكية والتدميرية للحداثة المادية. في الواقع أن نقد الباحثين الغربيين للدولة التي نشأت بعد الاستقلال يظل خجولاً، سطحياً، وحتى في بعض الحالات متواطئاً. فهم يكتفون بالتحدث بعبارات عامة

(*) هذا الكلام لا يعني أن أركون ينكر مزايا النظام الجمهوري الديمقراطي الحديث. فالواقع أنه يعترف بمزاياه وأنه أفضل نظام سياسي ممكن ويتمنى لو يتم تطبيقه في الدول الإسلامية أيضاً. ولكنه يتحدث عن نقطة محددة: هي مسألة الهيبة والمشروعية. لقد فقدت قيمتها في العصور الحديثة، ولم يعد أحد يحترم شيئاً. لم تعد هناك من ذروة عليا مقدسة يحترمها الجميع...

(**) على مدار هذا البحث كله نلاحظ أن أركون يخوض حواراً شديد اللهجة مع الباحثين الأوروبيين الذي يتحدثون عن الإسلام، أو المجتمعات الإسلامية، أو الأصولية، إلخ... فهو يتهمهم بأنهم لا يطبقون مناهج العلوم الاجتماعية بشكل صحيح على الظاهرة الدينية بشكل عام والإسلام بشكل خاص. فأحياناً يحتقرون الأصولية الإسلامية ويتهمونها بالرجعية والتخلف، وأحياناً يدافعون عنها أو قل يدافعون عن التعلّق بها بحجة احترام =

عن خيارات إيديولوجية معروفة، واستراتيجيات محددة لاقتناص السلطة واحتكارها. ويتأسفون لتزوير الانتخابات في بلدان العالم الثالث، في الوقت الذي يشيدون، كما هو واجب، بهذا النجاح الاقتصادي أو ذاك، أو ببعض التنازلات الزهيدة التي تقدمها هذه الأنظمة للحريات الديمقراطية. ثم يولون أحياناً بعض الاهتمام المفاجىء وغير الملائم لمسائل السياسة اللغوية والثقافية وعموماً السياسة المتعلقة بالبرامج التعليمية والدينية. وكان ينبغي عليهم أن يولوا هذه المسائل اهتماماً أكبر بكثير مما فعلوه. لماذا؟ لأن التصورات الإيديولوجية راحت تتغلّب في هذه المجالات بالذات على التصورات العلمية فيما يخص بلورة الهوية الوطنية(*). وكان ينبغي على ساسة هذه البلدان بعد الاستقلال أن يهتموا بهضم المراحل المتعاقبة للحداثة العلمية لسدّ كل النواقص والتفاوتات التاريخية بدلاً من تضييع الوقت في الشعارات الإيديولوجية والوهمية. كان ينبغي عليهم أن يفكروا بكل ما مُنِع التفكير فيه طيلة قرون عديدة كما بيّنت سابقاً. فهذا المنع هو الذي أدى إلى تراكم اللامفكّر فيه في الساحة العربية والإسلامية منذ القرن الثالث عشر أو الرابع عشر وحتى يومنا هذا. وبالتالي فسبب التخلف التاريخي لا يعود فقط إلى مرحلة الاستعمار وإنما هو سابق عليها بكثير.

إن الطفرات والمتغيرات التي طرأت على هذه المجتمعات بعد الاستقلال بفعل القرارات التي اتخذتها الأنظمة الجديدة لم تُوضَّح ولم تُشرَح جيداً من قبل العلوم الاجتماعية والسياسية. فباحثو العلوم الاجتماعية لا يهتمون إلا بالخطاب الرسمي للنظام الحاكم أو بخطاب المعارضة الأصولية(**). وهكذا يهملون أو يهمشون أو يشوهون ما كان قد دعاه عالم الاجتماع المصري سيد عويس «بهتاف الصامتين». لنتخيل ولو للحظة أن الباحثين انخرطوا فعلياً في دراسات ميدانية وأبحاث اجتماعية ـ نفسانية حرة في كل مناطق العراق وإيران والجزائر والباكستان والهند،

= خيار المسلمين وخصوصيتهم الثقافية...

(*) بمعنى أن بلورة الهوية الوطنية في البلدان الإسلامية أو العربية بعد الاستقلال لم تأخذ بعين الاعتبار كل مكونات الشعب والأمة، وإنما فرض عليها بشكل إيديولوجي هذه الهوية من فوق. وكان ينبغي أن يدرس المجتمع دراسة علمية استقصائية قبل أن تحدد هويته من أجل أخذ كل العناصر بعين الاعتبار وليس عنصراً واحداً فقط.

(**) يقصد أركون أن الباحثين الأوروبيين الذين يدرسون مجتمعاتنا يركزون كل همهم على قوتين أساسيتين: قوة السلطة، وقوة المعارضة الأصولية. وينسون أن هناك شرائح أخرى في المجتمع (وأحياناً واسعة) غير ممثلة لا هنا ولا هناك. ولكن لا أحد يدرسها أو =

إلخ... ما الذي سيحصل عندئذ؟ ألن تتبخر كل هذه «التحليلات» الوصفية الباردة والمكرورة التي تبثها الأدبيات الغربية عن «الإسلام» المعاصر؟ ماذا سيتبقى منها؟ في الواقع أنه لو قامت العلوم الاجتماعية بواجبها كما ينبغي، ولو انخرطت ابستمولوجياً إلى العمق الكافي لفهمنا عندئذ حقيقة هذه المجتمعات وسبب المشاكل والحروب الأهلية والانفجارات التي تعاني منها حالياً(*). كنا عندئذ سنأخذ فكرة واضحة ليس فقط عن مختلف المناطق والفئات المهنية وطبقات الأعمار والمكانات الاجتماعية وأنماط الحياة والجماعات العرقية ـ اللغوية والأقليات، وإنما أيضاً عن الشعوب نفسها. فهذه الشعوب تظل هي أيضاً غائبة أو تجريدية لا تكاد تُسمَّى إلا عبر هاتين الكلمتين السحريتين: إسلام، مسلمون...



هناك نظرية سوسيولوجية (أو اجتماعية) تتحدث عن كيفية التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية(**). ويمكننا أن نطبقها على المثال الإسلامي بصفته ديناً وقوة استنهاض واستلهام للمجتمعات والأفراد في آن معاً. وإذا ما أحسنّا تطبيقها عليه فإننا نخرج بنتائج إيجابية وخصبة حقاً. وربما لاحظ القارىء أن هذا ما حاولت أن أفعله في الصفحات السابقة. كما ويلاحظ أني اتبعت المنهجية التقدمية ـ التراجعية على دراسة التراث الإسلامي. فقد ذهبت في التحليل النقدي إلى أبعد مدى ممكن وطبقته على موضوعات محرمة (تابو). ولكنني في ذات الوقت كنت أعود إلى الوراء لكي أعطي حق الكلام للأصوات التقليدية ولاحتجاجات أشخاص أو أنظمة فكرية تُتجاهل عادة من قبل الحداثة النضالية (أو المتطرفة)، بل

= يأخذها بعين الاعتبار.

(*) إن أركون يطالب الباحثين الأوروبيين بأن يدرسوا مجتمعاتنا وكأنها مجتمعاتهم بالذات. وهذا مستحيل! فهم لا يستطيعون أن يهتموا بنا مثلما يهتمون بأنفسهم. هذه مهمة ملقاة على عاتق الباحثين العرب أو المسلمين. فهم الذين يحترقون بنار هذه المشاكل، وهم الذين لهم مصلحة في حلها. وأما الباحث الأجنبي فينظر إليها من بعد وبشكل بارد وحيادي. لكن يبقى صحيحاً القول إنه مطالب بالانخراط العلمي الابستمولوجي.

(**) يشير أركون هنا حتماً إلى نظرية كاستورياديس عن التأسيس الخيالي للمجتمع، أي مجتمع بشري كان. فالمجتمع يتأسس على مجموعة من التصورات الخيالية أو المثالية التي يؤمن بها ويعتبرها قيمه الأساسية. أنظر:

- Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la Société*, Seuil, 1975.

وتُحتقَر أو تُسفَّه كلياً ونهائياً من قبل ما كنا قد دعوناه على أثر جاك دريدا بالعقل العلمي ـ التكنولوجي ـ التلفزي المهيمن في الغرب. على الرغم من حذري الشديد تجاه هذه النقطة الحاسمة إلا أن القارىء ربما كان قد خرج بانطباع سلبي تماماً عن عرضي لقصة التراث ما بعد تشكل النص الرسمي المغلق. ربما كان ينبغي عليّ أن أكرّس صفحات أطول للعودة إلى الماضي عن طريق التذكير كيف أن الخطاب القرآني المتلوّ طقسياً أو شعائرياً يعيد تحيين أو تجسيد كل مشاعر الانتماء العاطفي إلى نظام العقائد/واللاعقائد التي شُكُلت تدريجياً أثناء التلفُّظ الأولي به. إنه يعيد تحيينها فيما وراء قراءات النص الرسمي المغلق أو حتى فيما قبلها. إن هذه العملية النفسانية ـ اللغوية تحصل (أو تتشكل) لدى كل ذات تدخل إلى فضاء التواصل الخاص بالخطاب القرآني المتميز ببنية قواعدية خاصة للعلاقات بين الضمائر (ضمير المتكلم، ضمير المخاطب، ضمير الشخص الغائب). وهذه البنية النحوية هي التي تتحكم بكل آيات القرآن وبالبنية التمثيلية التي تنظّم ليس فقط قصصه وإنما تركيبته السردية الكلية وأفق المعنى والقوة الكشفية الملازمة لمعجمه اللفظي والتشكيلة المجازية التي تشمل كل مستويات الخطابات المستخدمة وأنواعها.

ينبغي أن نضيف إلى كل ذلك القيمة العملياتية العالية للآيات ذات الطابع الشعائري أو الترتيلي التسبيحي، وكذلك القوة الكشفية الجبارة للإخراجات المسرحية والأسطورية للحقيقة عن طريق القصص القرآني، ثم الإثارات الشاعرية للحياة الأخرى التي وُعِدَ بها الناجون في الدار الآخرة.

آمل أيضاً أن أكون قد برهنت، عن طريق هذه الدراسة، على أن الغاية المعرفية التي تهدف إليها العلوم الاجتماعية لن تتحقق إلا إذا توصلنا إلى تحرير المخيالات الاجتماعية من الأطر الثنائية أو الازدواجية للفهم والإدراك والتصور والحكم على الأشياء. وهي أطر كانت قد شُكّلت ونُشرت من قبل الأنظمة اللاهوتية للاستبعاد المتبادل (أو للنبذ المتبادل). وهي أنظمة تلاحقت عليها ودعمتها وأكدتها الإيديولوجيات الثورية للتحرير كتلك الإيديولوجيا المشهورة باسم «الاشتراكية العلمية» أو «الأنانيات القومية المقدسة» للدولة القومية الحديثة ذات الطابع المركزي اليعقوبي. وأكّدتها أيضاً يقينيات نوع معين من أنواع الفلسفة الليبرالية التي تدعم العولمة من أجل تحقيق أهدافها في الهيمنة والتسلّط على مقدرات العالم. لا تزال أمامنا مسارات طويلة ومتعرجة ينبغي أن نقطعها لكي نحرّر محاجاتنا وأحكامنا

وأدواتنا العقلية من ثقل الفكر الازدواجي (أو الثنوي) الذي يضغط علينا منذ آلاف السنين. فهذا الفكر الثنوي يغلّب منطق الاعتقاد اليقيني على منطق الجهد المفهومي والمصطلحي الهادف إلى التركيب النقدي للمعنى. من المشجع والباعث على الأمل أن يقبل باحثون شباب بالانخراط في هذه الاتجاهات المعرفية التي انتهيت من عرضها آنفاً. صحيح أن ذلك قد جاء متأخراً، ولكن من الأفضل أن يجيء الشيء متأخراً على ألا يجيء أبداً! (كما يقول المثل الفرنسي). أقول ذلك بعد أن تلقيت مؤخراً كتاباً مهماً للباحث الإيطالي أرماندو سالفاتور. وهذا الكتاب يوضح خصوبة بعض المواقع النقدية التي كنت قد بلورتها سابقاً والتي ظلت بدون أي صدى لفترة طويلة. والكتاب في الأصل هو عبارة عن أطروحة دكتوراة قدمها الباحث المذكور إلى المعهد الأوروبي الجامعي في فلورنسا في شهر آذار/مارس من عام ١٩٩٤، وذلك تحت إشراف كليفورد غيرتز واليساندرو بيزورنو. ثم نشرت الأطروحة تحت عنوان: **الإسلام والخطاب السياسي للحداثة**(*). وحظيت هذه الأطروحة بجائزة مالكولم هـ. كير من أجل المؤلفات التي تكتب في مجال العلوم الاجتماعية.

بعد ليونار بندر وروبيرت د. راح أ. سالفاتور يختم كتابه بعرض مطول لمواقعي الفكرية كما كانت قد تطورت بين عامي ١٩٧٠ ـ ١٩٩٧. إني أجد نفسي فيما كتبه عني أكثر مما أجدها في كتابات عديدة لبعض الباحثين الآخرين الذين يلحون أكثر من اللزوم إما على الجانب «الغربي أو المستغرب» أو العقلاني والعلماني من تفكيري، وإما على الجانب الإسلامي الإصلاحي المتجه نحو البحث عن أصالة إسلامية ما انفككتُ أُخضعها للنقد والأشْكَلة ككل المواقف الدينية. في الواقع أن التصور الإسلامي الأرثوذكسي راسخ جداً حتى لدى المستشرقين. إنه من الرسوخ والقوة بحيث إن الكثيرين منهم لم يفهموا مشروعي أو مقصدي العميق منه. لقد اعتقدوا أني أقصد من بلورة العقل الإسلامي إلى التأكيد على

(*) عنوان الكتاب بالإنكليزية هو التالي:
- A. Salvatore: ***Islam and the political discourse of modernity.***

(*) بما أن أركون يحترم التجربة الدينية أو الروحية في كل الأديان فإنه يحترمها في تراثه الخاص بالطبع: أي التراث الإسلامي. ولكن هناك فرقاً بين أن تحترم الروحانيات المنزهة، وبين أن تتمسك بالأصوليات اللاهوتية المؤدلجة. وبعضهم لا يستطيع أن يرى هذا الفرق فيتهم أركون بالبحث عن الأصالة الإسلامية الضائعة...

وجود عقل خصوصي في الإسلام أو ما يدعونه هم الإسلام بالمعنى الأقنومي والمثالي المهيمن: أي بالفرنسية إسلام بالحرف الكبير لا بالحرف الصغير (Islam, islam). لقد اعتقدوا أني بلورت مفهوم «العقل الإسلامي» لكي أتخذه كمضاد للعقل الغربي. وهذا خطأ فاحش وثمين جداً في آن معاً! لماذا ثمين؟ لأنه يخلع المصداقية أكثر من كل المحاجات الأخرى على نقدي لهذا الإسلام الأقنومي المثالي المصنوع والمفروض من قبل المستشرقين: أقصد المصنوع من قبل التبحر العلمي للاستشراق الكلاسيكي ولثقافة إيديولوجية معينة في التصور والإدراك والفهم. ومن المعلوم أن تأثير هذه الإيديولوجيا قد اتسع الآن أكثر من أي وقت مضى، بل إنه يتسع أكثر فأكثر.

هوامش البحث

(١) أنظر: رود ستريجيب: الأنتربولوجيا الثقافية للشرق الأوسط، الجزء الأول (١٩٦٥ ـ ١٩٨٧)، الجزء الثاني: ١٩٨٨ ـ ١٩٩٢، بريل، ١٩٩٧.

- Ruud Strijp: *Cultural authropology of the Middle East*, vol. 1 (1965-1987); vol. 2 (1988-1992), Brill, 1997.

(٢) لكي يطّلع القارىء على المزيد من التفاصيل حول أهمية هذين المصطلحين وكيفية اشتغالهما فإننا نحيله إلى الدراسة التالية: محمد أركون: «الانتهاك، الزحزحة، التجاوز». بحث منشور في مجلة آرابيكا، عدد خاص بعنوان: أعمال كلود كاهين، قراءة نقدية، ١/١٩٩٦.

- M. Arkoun: «Transgresser, déplacer, dépasser», in ARABICA, L'œuvre du Cl. Cahen, Lecture Critique, 1996/1.

(٣) لكي يفهم القارىء الأهمية العملياتية لهذا المفهوم فإني أحيله إلى الموسوعة القرآنية، مادة قرآن. وأما من أجل الاطلاع على المزيد من التفاصيل حول هذه اللمحة التاريخية المختصرة فإني أحيله إلى كتابي عن الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، الطبعة الثانية، منشورات فران، باريس، ١٩٨٢.

(٤) كيف يبرر كبار المختصين الأميركان في الفلسفة السياسية نظرياتهم الجديدة؟ نلاحظ أن جون راولس يعتمد على «القناعات الراسخة» (Settled Convictions). وأما (م. والزر) فيعتمد على «الأفهام الاجتماعية» أو الإدراكات الاجتماعية إن لم نقل العقل الاجتماعي (Social understandings).

وأما شارل تايلور فيعتمد على «الدلالات البَيْن ذاتية» أو المعاني المتبادلة بين الذوات (intersubjective meanings).

وفي كل الأحوال فإنهم يحيلوننا فقط إلى الأفكار والنواميس المعبِّرة عما يدعوه الإنكليز والأميركان اليوم بالحرية والمساواة بين الأشخاص المعنويين أو الاعتباريين. لا ريب في أنهم إذ يفعلون ذلك فإنهم يتحررون من البحث الكانطي عن الكوني المجرد بواسطة العقل الخالص والعقل العملي. ولكنهم إذ يفعلون ذلك يجعلون العقل الفلسفي محلياً، نسبياً، هارهاً. نقول ذلك ونحن نعلم أن العقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي المتفرع عنه يتكفَّل بضمان الكونية عن طريق الأساليب التي تختارها العلوم الاجتماعية وتمهدها وتسلكها طبقاً لآمال المجتمعات المنتشرة فيها، وطبقاً لآفاق المعنى السائدة فيها، وطبقاً للإكراهات والقيود التي تشهدها أيضاً.

(٥) أقصد بالخطاب الإسلامي المشترك ذلك الخطاب الذي ينتجه جميع المسلمين، انطلاقاً من القاعدة الصلبة للإيمان وفيما وراء الخصوصيات العقائدية التي تميز مختلف المذاهب اللاهوتية والتفسيرية والفقهية والصوفية.

(٦) أستخدم الكلمات بالحرف الكبير كلما تعلّق الأمر بالتعبير عن المراتبية الهرمية للذرى العليا كما كانت قد حُدِّدت وصُوِّرت من قبل اللاهوت السياسي في الإسلام، كما في المسيحية، قبل أن تجيء الحداثة وتفكّك كل التركيبات العقائدية المرتبطة بما كنت قد دعوته بالعقل الديني.

يطرح هذا الكتاب قضية تأصيل أنواع الخطابات والأحكام، من دون أن يتعرض لتاريخ علم الأصول في الإسلام، أو تحليل أعمال هذا المجتهد أو ذاك.

والكتاب يركز على النقد المعرفي العميق لمفهوم التأصيل ذاته، كما مارسه العقل الديني، وكما حلله العقل الحديث في آن.

فما كان يصلح للعصور الإسلامية الأولى (عهد الشافعي مثلاً) لم يعد يصلح للعصور الحديثة، وما يُدعى حالياً بالحركات الأصولية ليس، في الواقع، تأصيلياً. فهذه الأخيرة اكتفت بالنضال السياسي أو الحركي دون أية إعادة نظر أو تأويل أو تجديد في ذاك الفكر الذي ازدهر مع الشافعي صاحب الرسالة، ثم على يد الشاطبي المؤسس لمفهوم مقاصد الشريعة.

إن المهمة التي يتصدى لها محمد أركون، هنا، تكمل اشتغاله على قضايا التاريخ الإسلامي، الحميم في صلته بالتراث والمطلق، والمسلح بما توصلت إليه فلسفة العلوم الحديثة ونسبياتها.

فتأصيل الأصول بشكل مطلق يبقى مستحيلاً في زمن لا يكف عن التغير والتغيير.

ISBN 1 85516 596 1




DAR
AL SAQI
دار الساقي